

STUDIES
IN
HUMANISM
F.C.S. SCHILLER

人本主义研究

[英] F.C.S. 席勒 麻乔志等译



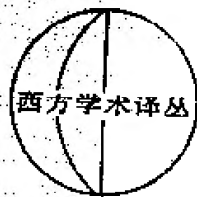


2 020 8069 3

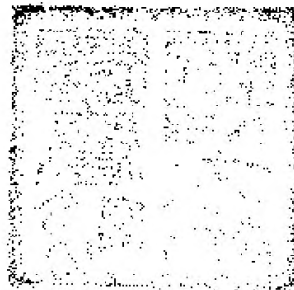
XIFANG XUESHU YICONG

人本主义研究

[英] F.C.S. 席勒 麻乔志等译



上海人民出版社



封面装帧 孙宝堂 邹纪华

• 西方学术译丛 •

人 本 主 义 研 究

〔英〕 F. C. S. 席勒著

麻乔志等译

上海人民出版社出版

(上海绍兴路54号)

新华书店上海发行所发行 杭州新华印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 6.25 插页 2 字数 143,000

1956年6月第1版 1956年9月第1次印刷

印数 88,501—54,500

书号 2074·339 定价 1.40 元

西方学术译丛

出版絮语

五十年代末和六十年代初，我社曾经翻译出版了近百种国外哲学社会科学的学术著作。现在来看，其中一部分属于西方学术名著，反映了西方哲学社会科学的研究成果，在今天仍未失去它的思想价值和文化价值。因此，我们决定从中选择一部分进行重印，编辑这套《西方学术译丛》奉献给广大读者。当然，这套书并不以此为限，我们还将继续移译国内尚未介绍过的西方重要学术著作，争取在不长的时间内构成一个西方学术著作的译介系列。

欧洲文艺复兴以后的西方世界，在近代和现代自然科学迅速发展的同时，哲学社会科学不断出现学说纷呈、多维拓展和此消彼长的局面。特别是本世纪以来的学术研究态势更引人注目，其中也不乏学术宏著巨篇。这套《西方学术译丛》将把它的翻译视点主要放在二十世纪。颇具真知灼见的著作，哲学、史学、经济学、社会学、心理学、传播学、法学、政治学、人类学等各科的有益学说，都将成为我们选择和译介的对象。

编辑出版这套译丛，我们存有一个素朴的愿望：既为了扩大

67158/50

读者的学术眼界,也为了促成国内学术界的创造。应该承认,西方学术著作,甚至是那些巨制,基本上都不属于马克思主义的成果。但是,正如马克思主义来源于德国古典哲学、英国古典经济学和法国社会主义学说一样,吸收非马克思主义的研究成果,有利于在新的历史条件下马克思主义的发展,有利于建设社会主义的新文化。所以,当我们着手编辑《西方学术译丛》时,却在翘首盼望我国学术界结出累累硕果的季节的到来。

组织出版一套学术翻译丛书,是一项要求高、费力大的工程。尽管有人把当今世界看作“地球村”,但是生活在地球这一端的我们,要全面了解另一端世界的学术状况,依然存在很多障碍和困难。为此,我们祈求海内外行家为这套丛书通信息、出主意、提建议;当然也欢迎给以批评与匡正。

一九八六年八月

目 录

人本主义研究

实用主义和人本主义的定义..... 1

I. 关于错误的问题的重要性(2) II. 以效用和应用“证实”真的必要(7) III. 人本主义是实用主义的精神,并如同实用主义,是一种不会割裂经验的方法(12) IV. 应用实用主义的检验标准于形而上学的必要(15)

真理的歧义.....20

I. 断言真实是一种人特有的习惯(22) II. 歧义的普遍与重要。理智主义拒绝考虑歧义(26) III. 实用主义的回答(29) IV. 实用主义地进行对自称的估价“真理”蕴涵着适切并且一般意指近似的目的(31) V. “真理”的实用主义定义(35) VI. 向理智主义挑战,要它以非实用主义的方法估价一真理来驳斥实用主义(37)

真理的本性.....40

I. 如果使理想脱离人的生活,建立理想便是枉费精力(40) II. 周阿钦先生将真理的人的方面抽象出来(42) III. 他的“理想”破产(45) IV. 黑格尔“辩证法”中的真理与错误(48) V. 与人本主义的解答的对照(52)

真理的制造.....55

§1. 将“真理”与“事实”联系起来的问题(56) §2. 确认自称真理的断言和避免错误的问题(59) §3. 实际的认识是我们的起点:它的受实用主义的真理的检验所支配的七个特征(60) §4. 关于先前的认识的事实(61) §5. 接受事实作基础(62) §6. “客观性”的问题(64) §7. 兴趣和目的在我们认识中的地位(65) §8. 以断言的后果证实断言(66) §9. 完全的成功。部分的和有条件的成

功。失败及其各种解释(68) §10. 认识的生长是有效性的生长,也是“体系”的生长(69) §11. 真理的制造适应于未来与应用于过去(70) §12. 实用主义地对待“先前的认识”(72) §13. “真理的制造”事实上是“实在的制造”(73) §14. 进一步分析事实的基础便实实在在是形而上学(74)

自由 78

§1. 人本主义必须确立自由的实在性(78) §2. 实在的自由包括非决定性(79) §3. 问题的困难是由于诸设准的冲突(81) §4. 决定性是一个科学的设准(82) §5. 自由的道德设准(85) §6. 对自由的经验意识表明道德选择既非共同、也非不受限制、更非与性格毫无关联(87) §7. 科学设准与道德设准的调和(89) §8. 为什么可供选择的诸理论在实践上没有差别(91) §9. 自由的积极性质及它与习惯的可塑性和实在的不完整性的关系(93) §10. 人的自由为宇宙引入了非决定性(96) §11. 人是宇宙间唯一的自由吗(97) §12. 自由在形而上学上的有利与不利(102)

实在的制造 105

§1. 黑格尔关于思维过程也是宇宙过程的伟大思想遭到他将思维过程非人化的破坏(106) §2. 人本主义借助将“真理的制造”设想为也是“实在的制造”而重新开始了黑格尔的事业(108) §3. 形而上学的“实在的制造”的问题(110) §4. 这个问题的困难(111) §5. 甚至在认识论上我们也必须(1) 区别“发现的”和“制造的”实在(112) §6. (2)在证实“自称”和制造“实在”的过程中起初的和最终的“真理”和“事实”之间的巨大区别(114) §7. (3)“原始事实”这个想法在方法论上的无数与在形而上学上的荒谬(117) §8. 形而上学的转变(119) §9. 四个被承认的方式(121) §10. 可是被认识的对象是否也被改变了,因而被“制造”了呢(122) §11. 在“事物”这方面显得没有对我们的认识作用的反应是由于我们缺乏与我们在精神上的交往(123) §12. 万物有生论或泛心论作为人本主义的一个形式(125) §13. 因此我们从有可塑性的事实中实在地制造实在是在有的(126) §14. 实践上和方法论上事实的可塑性程度(126) §15. 非人的实在制造(128) §16. 两个不可或缺的假设(129) §17. 实在的不完整性(130)

哲学家之间定要有意见分歧吗？及其他通俗哲学论文

哲学家之间定要有意见分歧吗？	133
理论与实践	145
真理的苦恼	163
实用主义、人本主义和宗教	175

实用主义和人本主义的定义*

提 要

定义的必要。I. 关于錯誤的問題的重要性。真理是对自称真实的权衡。被理智主义窃題和扼杀的問題。后果的价值是人本主义的檢驗标准。为什么“真实的”后果是“实践的”和“好的”。“純理智的”满足之不可能。实用主义的第一定义：真理是邏輯上的价值。II. 以效用和应用“証实”真的必要；第二定义，断言的真实性取决于它的应用；第三定义，規則的意义寓于它的应用；第四定义，一切意义取决于目的。这个定义作为一种对于将邏輯从心理学中割裂出来的抗議的价值。第五定义，一切心灵生活都是有目的的，对自然主义的抗議是第六定义，系統地抗議忽視实际認識的目的性。（与人的本性）相异的实在是不存在的。最后，这点导致第七定义，即：自觉地将隐含一种唯意志論形而上学的目的論心理学应用于邏輯。III. 人本主义是实用主义的精神，并如同实用主义，是一种不会割裂經驗的方法。它反对迂腐之学。它包括实用主义，但实用主义不必然走向人本主义，人本主义也不限于認識論。IV. 二者如其是那样，都不是一种形而上学，它們都是方法，因为形而上学的綜合仅仅是个人的。但是我們不妨形而上学地来理解它們，并且它們与形而上学有血緣关系。应用实用主义的檢驗标准于形而上学的必要。

真正的定义，对一切必須从事于处理它們的人，不論是邏輯学家还是科学家，都是一种經常的困难。难怪辯証哲学家避而远之，情愿搬弄他們的詞句上的賸品，并且如果他們对一个詞的获得意义的分

* 根据原书第一篇，第1—21页翻譯。

析，能够不经过对一个事物的行为的麻烦调查而获得合格的话，他们就认为自己幸运了。因为，一个真正的定义要恰如其分，确乎牵涉到对被定义事物的性质的全面认识。在科学感兴趣的题材之中，有一个我们能自诩具有全面的认识呢？

此外，当我们必须从事那些我们的认识或它们的性质正在迅速发展以至我们的定义刚下定便过了时的题材的时候，恰如其分地下定义的困难便无限增加了。虽然如此，我们在心理上需要某种定义：我们必须知道事物是什么，至少要足以知道我们讨论的是什么。发展最快的题材正是最需要用定义来巩固我们的所获的题材。没有定义，思维的混乱和讨论的不相关会达到极为惊人的比率。因此，那些致力于这些题材的人的责任，就是利用每个机会，首先解释他们意味着什么，并且当知识的增长扩大了他们的概念时，决不要厌倦重新限定这些概念，即使他们可能知道，无论怎样勤奋地尽这个本分，也避免不了误解，可能也避免不了错误地表现。不过，在这种情况下，最好使用发生学的定义，解释被定义事物怎样进入科学范围和怎样在那里采取了它们具有的形态。

所有这些概括的通则都以特殊的力量适用于新哲学的基本概念。新观念在如此多的部分同时突破学术传统的硬壳，我们能够以如此多的方式来探讨它们，它们扩散成为如此多的应用的可能性，致使新观念的促进者，须冒某种不能将他们的努力结合起来的危险，而新观念的反对者，则在大量不协调的运动——人们认为，缺乏形式定义助长了这些运动的不协调——之中丧失了冷静和思考能力，也可能得到原谅。

因此，甚至对于实用主义和人本主义所下的临时性的定义，假如能成功地指出它们的中心概念，也会有某些价值。

I

我不敢说认真研究形式逻辑的人，但是我敢说，凡是认真研究人类心智认识过程的人，每当他接近关于实际认识的理论时，马上就发

现自己面对了关于錯誤的問題。^① 所有他所謂的“邏輯命題”都同样大胆地要求他承认。它們都自称“真实”，不为其它邏輯命題的要求留余地或考虑。然而，当然了，除非他对除却关于“真理”的最“形式的”见解以外都閉眼不看，他知道这些命題大部分都只是似真的贗品。它們并非实际“真实”，并且实际的科学必須不承认它們的自称。因此邏輯学家必須考虑駁斥自称，考虑从貌似“真理”之中选出实际“真的”东西。因此在締造他的科学时，他必須宣告“虛假”和承认“真实”，亦即：权衡对真实的自称。

因而問題在于——他怎样做到这点？他怎样在自称真实而不真实的命題和自称有效而可能証明确实的真理之間做区别？亦即如何将确实的真理与結果可能成为虛假的純然自称区别开？这些問題是无从躲避的，不能回答这些問題的認識論分毫也得不到我們的尊重。这样的理論自己便承认是不全面，这个不全面性既不光彩又不方便。

而从唯理的理智主义观点来看，这些問題是沒有真正答案的，因为先驗的考查不能决定一个自称的价值，决定它的有效与否是需要經驗的。^② 因此传统邏輯的晦暗曖昧、模棱两可和变动不居，普遍无力和不现实，大部分是由于它不能解决这个困难。因为你怎么能設想任何可行的估价“真理”的方法呢，倘若你拒絕(1)允許从这些自称得出的后果和实践的应用影响自称的确实性；倘若你拒絕(2)承认純粹自称与絕對真理的圓滿理想之間在真理的制造方面有任何居間阶段；再者，倘若(3)你寻求以这个方式扼杀理想形成的整個問題，即假設在一切經驗和實驗之先存在着一个所有自称必須輻聚的不变的理想？

另一方面，实用主义試圖找出实际的“真理的制造”^③ 即作到辨别真和假的实际方法，并从这些方法中得出实用主义关于决定真理的性质的方法的概括。实用主义从这样的經驗观察中推导出它的原則，即当一个断言自称真实的时候总要用它的后果来檢驗它的自称。换言之，由于断言的真实性，对任何人的兴趣、特別是而且首先是对它直接与之发生关系的兴趣來說隨之而产生的后果，便是确立断言

的实际真实性和有效性的东西。这就是著名的“皮耳士原理”，要不是承蒙理智主义把它视为最大的悖论的话，这本来应该被看作是最大的自明之理。不过这也許只表明理智主义的傳統能够如何完全蒙蔽哲学家，使他們看不到認識的最简单的事实。因为就連最极端的

① 試將此处与絕對論邏輯——如：周阿欽(Joachim)先生有益的Nature of Truth(《真理的本性》)——对这个問題的提法作一对照。(我写本文的时候尚未见到这篇文章。)周阿欽先生从另一端，从“理想的”开始，并尽可能拖延避免考虑关于錯誤的問題。但是当他真正来考虑的时候，遭到了挫敗，他的体系覆灭了。因此，絕對論和人本主义理論間的區別主要是立足点不同；双方看的是同一事实。事实上，这一問題归根結蒂不过是：“邏輯”是否与人的思維有关。对此，人本主义予以肯定，反之絕對論者失利之处是不敢全然否定。这就是他的理論支离灭裂和必不可免要傾复的原因。請比較第二篇論文，第16—17节。

② 理智主义連实用主义最明显的目的都全然不能理解，布拉德雷先生对我們的震怒为这点作出了有趣的例示，他震怒的理由是我們不能区别一个隨便的自称和一个确立的真理。他权威地宣称(《心灵》杂志，XII，第322页)：“人格的唯心主义者……如果理解他自己的學說的話就一定得主张：隨便什么样的一个目的，如果我个人坚持它的话，这个目的尽管背謬也必然是合理的，以及隨便什么样的一个观念，如果有人愿意这个观念是真理的话，則它尽管是疯狂的也必須是真理。”再者，在329页上他荒唐地把我們說成是主张“我能任性制造和废弃事实与真理，并且我的每个任意想象都变成了事物的性质。一貫性所要求的就是这种神志不清的學說，”但布拉德雷先生大仁大義地承认“我不能把这点也归給人格的唯心主义的倡导者”。当然了，如果我們可以說实用主义的邏輯学家(自从普罗塔戈拉以后)独創了一个題材的话，这个題材便是对个人自称以及这些自称的逐漸演变为“客观”真理所作的估价(比較第二篇論文§5)。另一方面，理智主义者始終坚持拒絕考虑由于在人的估价中存在各式各样的心理上的变异而引起的不和(比較第192页[原书页碼——譯者])，或者他們宁愿慷慨地把在自身中发现的無論什么特异个性都归諸“人的”心灵甚或归諸“絕對”心灵。因此对实际的真理的制造的探索一直受到禁止，最重要的問題一直被窃題(begged)，并且主体間互相協議的“共同”世界的范围和界限被遺留下来成了不可言狀的神秘，有时关于一个超人的心灵的形而上學假設更加恶化了这个問題，这种超人的心灵被看成是为一切人的心灵所“共同”的，可是实际上它无力与任何人的心灵发生关系，并且它更无力說明各个人的心灵之間的差异。

③ 試比較第七篇論文。

理智主义也没有什么固有的理由，说明为什么它应该否认这点：即一个断言的真与假的区别必须以某些可见的和能观察到的方式显现，或两个导致完全相同的实践后果的理论之不同只能是在词句上的不同。

因此，人的兴趣对真理的存在是不可缺少的：真理具有后果，凡没有后果的真理便无意义，这句话的意义就是说真理对某些人的兴趣有影响。真理的“后果”必须是对某个为了某种目的而从事一个真正的问题的人的后果。如果我们清楚地领悟到我们关心的“真理”是为了人的真理，以及“后果”也是对于人的后果的话，则为了把这个看法和理性主义的看法截然分开而或者补充说(1)后果必须是实践的，或者加上(2)它们必须是好的，^①这都是多余的。

因为(1)一切后果在其影响我们的行动的意义上说，或迟或早都是“实践的”。既或在它们不直接改变事件进程的地方，它们改变了我们自己的本性，致使其行动迥异，因而也导致在世界上的不同作为。

同样，(2)如果一个断言要有价值并因而“真实”的话，它的那些后果就必须是“好的”。我们只能以这些后果促进还是阻碍兴趣，满足还是破坏目的，来检验断言自称的真实性，这便导向了断言的制造。如果这些后果做到一点，断言便是“好的”并且在此范围内“真的”；如果它们做到了另一点，断言便是“坏的”和“假的”。因为凡是

^① 在《心灵》杂志 XIV. 新编，第 54 号，第 236 页上我曾试图区别狭义和广义的“实用主义”，我仅将前者归于皮耳士先生。在这点上，当时我是遵循着詹姆斯先生在这几种见解之间所作的区别：“真理应该有实践的后果”和真理“在于它们的后果”以及这些后果必须是“好的”。詹姆斯似乎只将前者归于皮耳士先生，并称后者为人本主义。但是我认为人本主义不只限于“真理”一个问题，它还要更进一步。如果象皮耳士先生亲自告诉我的那样，他确实从一开始便看到他的断言的全部后果的话，是必须把整个实用主义原理的提出归功于他的。不过他也显出了远远不能追上后期的发展，并且现在称他自己的实用主义的这一特殊形式为“实用化主义”(pragmaticism)。见《一元论者》杂志 XV. 2。

引起兴趣或促进目的的便被判断为(在此范围内)“好的”，凡阻碍或破坏目的的便被判断为“坏的”。因此，如果一个断言的諸后果結果显出在这种方式下是“好的”，那么断言对我们的目的便有价值，并且至少暂时使自己确立为“真的”；如果諸后果是坏的，则我們便将这断言当作无用而加以否定，和說它是“假的”，并且寻求某些能更好地满足我們目的的事物，或在某些极端的情况下把它当作是关于我們决心破坏的实在的暂时真理而加以接受。故此宾詞“真的”和“假的”归根到底只不过是邏輯价值的指示物，并且作为价值是与倫理和审美判断中所断定的价值相似的和可比拟的，倫理和审美判断提出了同样的証实自称的問題。^①

因此我們說真理取决于它的后果，其理由不外乎是：如果我們不象柏拉图以来的理性主义者不断試圖主张的那样，把真理想象成是不变地和先驗地存在于超乎太空以外的世界，并且不可思議地降于一个消极的灵魂容器里的話，^②那么真理就必须是通过贏得我們的接受而进入存在的。除了以真理的后果来檢驗以外，誰还能提出什么合理的証实方式呢？

当然，檢驗的特殊性质是因題材而定的，并且以这种方式在数学、倫理学、物理学、宗教中所做的“实验”的性质，表面上可能显得各不相同。

但是我們沒有理由設制一个在类别上与其余不同，在身分上要尊貴，在权限上独断独行的特殊証实程式来满足“純理智的”兴趣。因为（1）純粹的理智是不存在的。如果“純粹理智”不是蘊涵着一种心理学上的大謬誤——在这个概念受責难以前，这也許正是它无时无刻不在意謂的——的話，它便意謂着一种抽象，一种被設想成缺乏作用、不能应用于任一现实問題、不能滿足任何目的的理智。当然，这样的理智必然是荒謬的。我們是否能設想它的目的就是为了取悅它

① 第五篇論文 §3。

② 比較第二篇論文 §§15、16。

的具有者呢？純粹理智若是以此为目的的話，它倒可能多少還有權要求別人給它以重視，可是它除去作為練習——以嚴肅的工作為目的的純粹理智遊戲——的價值以外，似乎根本沒什麼可尊重的地方。並且（2）如果我們不計病態的放縱或輕狂的放縱的話，就連在其最為“純粹理智的”形式中的理智的實際作用也只有借助參照人的目的和價值才是可理解的。

因此所有對“真理”的檢驗基本上都是相似的。它永遠要求超越原來自稱的某種東西來證明。它永遠蘊涵着一種實驗。它永遠涉及一個失敗的危險和一個成功的展望。它永遠以估價告終。正如馬赫教授說過的^①：“認識與錯誤流自同一心靈的源頭，只有到入海處才能辨別。”因此我們得出實用主義的第一定義，這就是（1）真理是邏輯上的價值這個學說，並且是依照此學說系統地檢驗對真實性的自稱這個方法。

II

很明顯，從這個真理的定義直接得出這樣一個結論：一切“真理”必須被証實為真正是真的。一個不願意（或不能）接受証實的“真理”根本還不是一個真理。它的真實性至多不過是潛在可能的，它的意義是空的或不能理解的，或者至多不過是推測的和取決於一個未完成的條件的。一個真理-自稱（truth-claim）在它踏入存在的世界時，僅只是符合了（也許是暫時地）它的製造者的心意。要成為真正

① «Erkenntnis und Irrtum»（《認識與錯誤》）第114頁。德文“Erfolg”（結果）一詞譯為“issue”（入海處），它包括了“consequence”（結果）與“success”（成就）；事實上它是語言借之自發証實思維的實用主義性質的許多詞中的一個。試比較“fact”（事實）——“made”（作成），“true”（真實的）——“trust”（相信）——“trust”（信任），“false”（虛假的）——“fail”（缺乏），“verify”（証實），“come true”（實現），“object”（目標）=“aim”（目的），“judgment”（判斷）=“decision”（決定）；並且在德文中有“wirklich”（確實）——“wirken”（奏效），“wahr”（真實）——“bewähren”（証實），“Wahrnehmung”（目路），“Tatsach”（事實）等。

是真的，它必需受檢驗，并且是受到运用的檢驗。只有当做过这点，即：只有当它被使用了，我們才能决定它实际意味什么，要成为真正是真的，它必須滿足什么条件。因此，一切真正的真理必須已經表明自己有用；它們必須已經借助它們在其中受到檢驗和証实的有用性，被应用于某些实际的認識問題。

故此，我們得出实用主义原則的第二个提法，阿尔弗萊德·西季威克 (Alfred Sidgwick) 先生在提法中这样強調^①，亦即(2)一个断言的“真实性”取决于它的应用。或者換言之，“抽象的”真理根本不是充分的真理。它們是脱离使用、未曾利用、渴望在具体中具体化的真理。只有在它們实际作用于直接經驗的世界时，它們才抛开自己冷漠的含糊性，才有所意指，有生气，和显出它們的力量。现在在普通生活中，具有通常智力的人是很了解这点的。他們認識到，真在很大程度上主要取决于周围联系，取决于誰說了什么，对誰說的，为什么說和在什么环境下說的；他們还知道，一个原理的要点寓于它的应用，并且按照一个不顾情况特点的空論家的抽象准則的指导行事是很危险的。同样，尽管科学家进行无所不包的概括，尽管他称赞无情的“法則”，他十分清楚他的理論預測永远需要事实来証实，并且如果不能証实，他的“法則”便是假的。除非“变为真实”，它們不是真实的。

只有理智主义哲学家閉眼不看这些简单事实。他做了一场真理的美梦，真理應該是絕對真实、自我檢驗和自我取决于，它冷酷地、不受約束地支配着一个百依百順的世界，它要求这个世界的贊賞但不为这个世界做任何事情，并且凡是提到使用和应用的它都輕蔑地斥为侮慢不敬。但是理智主义哲学家指不出任何实现他的理想的真理。^②就連唯一他似乎賴以立足的数学抽象真理(既然元几何学的发明表明“几何真理”也包括了它的应用問題)也是从它們的应用于經

① The Application of Logic 《邏輯的应用》第 272 页，及第 IX 章第 43 节。

② 比較第二篇論文 §§16 -18。

驗而推出它們的真實性。抽象陳述，如“二加二等於四”，永遠是不完滿的。我們需要知道這個斷言應用於哪些“二”和哪些“四”。這個斷言對於獅子加羔羊、對於水珠、對於快樂加痛苦是不會真實的。因此，抽象真理的應用範圍是十分有限的。可以想見，它會受到如此多的限制，以至使這個真理變得完全不能應用於外間世界。是的，只要承續性被經驗，到意識的諸狀態就永遠是可計數的，但是我們不可能看到這怎么可能對一種永恆的意識也是真實的。正如亞里士多德會說的那樣，他看到神是不能計數的：神不可能有數學。

簡言之，真理必須使用方能成為真實，並且（到後來）保持真實。它們本來就是為使用的。它們是行動的規則。一條不被應用和保持抽象的規則，支配不了任何東西，並且也不意味什麼。因此我們可以再一次遵循阿爾弗萊德·西季威克先生，把（3）一個規則的意義寓於它的应用看作是實用主義方法的本质。這就是說規則在由經驗已經標志出的一個固定的應用範圍之內起支配作用。並且這是真實的。

不過，這樣寫也許能把真理的實用的性質陳述得更透徹，即終極地說來（4）一切意義取決於目的。這個提法是從前兩個中間自然發展起來的。一個確言的製造，一個被當作確實的真理之應用於檢驗它的經驗，只能在某些目的的周圍聯系中發生並與某些目的相關而發生，這些目的確立了整個理想試驗的性質。

人們開始或多或少廣泛地承認了意義對目的的依賴性，不過這個原理對理智主義邏輯的那些抽象概念必然起怎樣的破壞作用，還遠遠未曾為人認識。因為這個原理是表明實用主義真理觀和防止理智主義的兩個主要弱點的那些最為顯著的方式之一。它包含了對於將邏輯從心理學中抽象出來的作法的一種暗含的抗議：因為目的明顯地是一個心理概念，正如眾所周知地意義是邏輯概念一樣。^① 並且它否定了這個概念：真理能夠取決於事物會怎樣向一個無所不包的或“絕對的”心靈显现。因為這樣一個心靈不可能有目的。這就是說，

① 見第三篇論文 §9。

它不能選擇它的部分內容作為一個施作用於其上或目的所指向的特殊興趣的對象。^① 另一方面，在人的心靈中，意義永遠是有選擇和有目的的。

事實上，這是一種與有機體的福利密切關聯着的生物功能。從生物學上來說，我們可以把理智作為其組成部分的整個心靈理解成是一種以達到適應為目的的典型的人的工具，這種工具之得以存留和發展是由於它證明了自己比其它動物採用的手段具有更高的功效。因此，實用主義最主要的特点似乎很可以說是它堅持了這個事實，即(5)一切心靈生活都是有目的的。事實上，這種堅持體現了實用主義對自然主義的抗議，並且從這一點上來說，實用主義應該得到理性主義唯心主義的熱烈支持。但是我們剛才已經表明，絕對主義唯心主義在目的這個概念上自己就有困難，此外，這是個公開的秘密：他們大部分早已把“實在的精神性質”降低為純粹的形式，並且已退出了反自然主義的鬥爭。^② 一種接受自然主義對人的活動及自由的否定和不給人的精神的特殊進程及熱望留余地的“實在的精神性質”，對人的精神抱負說來，是比徹頭徹尾的唯物主義更加危險的敵人。

因此，實用主義必須對兩個幾乎相互碰頭的極端提出抗議。它必須把自己構成為(6)一種對一切忽視實際認識的目的性的有系統的抗議，不論這個目的性是為了理性主義者假想的“純粹的”或“絕對的”理性而被抽象出去，還是為了唯物主義者同樣假想的“純粹機械論”而被消滅的，我們都要抗議。實用主義必須堅持興趣、目的、願望、感情、目標、有用性、假定和選擇等等滲透所有實際的認識，並且否認那些喧嚷自己與這些東西不相容的學說能真正不需要它們。因為人的理性的榮耀就在於它永遠是人性的，既或當它最大程度地試圖否認它的本性和把自己誤解的時候也是如此。人的理性好心好意地在我們和對我們本性完全相異(alien)的任何真理或實在之間插入一幅不

① 比較第九篇論文 §5。

② 比較第十二篇論文 §5。

能透过的帷幕。因此，那些忽視他們所使用的工具的性質的人必然永遠失敗，他們越是竭力往尽头處思考，他們的失敗就越大。

不過，如果我們有勇氣和毅力來堅持往尽头處思考，即：形成一種形而上學，很可能我們會得出某種唯意志論。因為唯意志論是一種最容易與我們一切思維和一切生活似乎都洋溢着的活動的經驗相一致和相協調的形而上學。不過，形而上學多少是奢侈品。人沒有自覺的形而上學也生活得很好，並且既或是最形而上學的體系也難能首尾一貫，或是思考得周到全面。另外，實用主義也不是一種形而上學，雖然它可能多少肯定地指向一種形而上學。它是某種珍貴得多的東西，即：一種真實描述實際認識這種事實的一種認識論的方法。

不過，雖然實用主義只是邏輯領域里的一種方法，但是它很可以自認與其它科學中的類似觀點是有血緣關係的。它以自己和心理學的親密關係而自豪。但它清楚地認為當然自己與之結合的心理學是認識到目的的實在性的。所以，實用主義能夠被理解成是遠遠擴展到邏輯的界限之外的一些觀點和方法在邏輯範圍中的一種特殊應用。按照這樣的理解，我們可以把實用主義描述成是(7)一種目的論的心理學在認識論(或邏輯)中的一種自覺應用，這種心理學最終隱含着一種唯意志論的形而上學。

毫無疑問，對實用主義本質的七種提法看起來在詞句上各不相同；但是儘管如此，它們是真正極其等值的。因為它們是密切聯繫的，並且象“定義”一樣，一個事物的“本質”是與看事物的觀點有關的。^①而實用主義所提出的一些問題處於十分中心的地位，它幾乎與哲學探討的每一條綫都有接觸點，因此它能夠就它與這些綫的關係來下定義。不過，真正重要的並不是這個或那個提法，而是它探索問題的精神和它借以考察問題的方法。方法我們業已觀察過了；它是經驗論的、目的論的和具體的。它的前景是比較大的事，我們不妨恰如其分地稱之為人本主義。

① 試比較Formal Logic(形式邏輯)第三卷第54頁。



III

人本主义自身实际上是最简单的哲学观点；它仅仅是这样一个理解：哲学问题所关心的是力求以人的心灵的手段来把握人的经验世界的人。甚至实用主义也不能更简单或更接近于这样一个明显的认识方法的自明之理。因为，假如人不可能在他对自己经验的推理中推断出他自己的本性的话，请问他还能对什么进行推理呢？他有什么把握一个根本相异的宇宙的希望呢？然而，连实用主义也未曾象这个伟大的原则——人是他的经验的尺度，并因此是他所经验的任何世界的不可割断的因素——那样受到如此刻毒的攻击。有时，普罗塔戈拉的原则对于无学养的人也许好象是悖论，因为他们认为它撇开没有说明“外在”世界的“独立性”。但是这仅仅是误解。人本主义与常识实在论的假设没有争论；它不否认通俗描述的所谓“外在”世界。它十分尊重这样一些概念的实用价值，这些概念实际上起的作用，比那种轻蔑它们，和试图废弃它们的形而上学概念要强得多。人本主义只坚持说，实在论的“外在世界”仍然依靠人的经验，也许再大胆的补充说，人的经验材料并没有在建立一个真实的外在世界中用尽。^①再者，攻击人本主义的人不是实在论者，尽管为了这种攻击的目的，他们装出实在论者的样子。^②

真情实理倒不如说是：人本主义之得罪人不是因为它撇开没有说，而是因为它包括进去了。它包括进去了许多理智主义本想撇开的东西，许多对它没有用的、它本想拔除或至少是不想看见的东西。但是人本主义不同意割裂和删改人的本性，这种作法业已成为在过多的哲学学派的开创典礼中传统习惯性的野蛮主义。人本主义要求，人的整个本性应该被用来作为哲学必须全心全意以其为论证起点的整个前提，人的全面满足应该是哲学必须以其为目标的结论，哲学不

① 比较第二十篇论文 §14。

② 比较第二十篇论文 §4。

應該借助一开始便抽象——这种抽象是假的，即使是真的也不值得贊揚——来脱离真实的生活問題。因此，人本主义坚持要包括个人心灵的全部丰富多彩的东西，而不是把它們全部压缩为一个单一类型的“心灵”，假充它是一体并且是不可变动的；人本主义还包括每个人的心灵的心理財富以及它的兴趣、感情、意志、抱負等各种复杂內容。这样一来，人本主义无疑便大大地牺牲了抽象公式的虛幻的簡洁性，可是它評判和解释了大量过去必須当作不可理解而忽略过去的事实。^①

因此，对人本主义的嫌恶其起源是心理上的。它源起于某些人的心灵的本性，这些人的心灵过于喜好人为的簡化，它們过份习惯于殃及自己的割裂和自己强加的痛苦，它們希望这样作便能得到沉浸于绝对之中的好处。这些理智世界的禁欲主义者必須始終不移地反对自由耽迷于一切人的能力之中，反对变动、改进、創造和使用的自由，而这些正是人本主义为了人而主张的，人本主义要用这些来代替死气沉沉地沉思靜止的真理这种古老的理想。难怪那些高高爬上自己形而上学“体系”柱頂的旧式的柱上苦行者西米翁們要气愤扰人的汽车充鳴打破了他們“与唯一者独在”时恬靜的孤寂；难怪純淨思維荒野上的圣·安东尼們对于把荒野变为高尔夫球场感到激怒；难怪每当“绝对”的賈格諾特（Juggernaut）^② 车从它的隱蔽的神殿深处轰轰出行时，越来越少有信徒匍匐到它的輪下——因为当人意識到自己的力量的时候，他甚至宁愿試着去和一架有用的机器碰一碰，也不愿让一个无用的“神祇”把他輾死。

现代科学和作为力量的知識正在不断地改变人的活跃的生活。但是作为“沉思”的“知識”并不如此，它拖延行动的檢驗并掙扎着逃

① 請从头到尾对照周阿欽先生的《真理的本性》，特別是167—168页，并請对照第二篇論文§16。

② 印度神話中的一个神，相传每年例节載此神象的车游行市中，被此车輾死的人就可升天。——譯者

避这样去做。不幸的是，学院生活很难现代化，而这种生活正是理智主义的源泉。学院生活自然而然趋向产生某样理智主义的倾向和选择有理智主义性向的自然本性。因此，理智主义总会以某种形式成为忠于学院生活的情趣相投的哲学。

另一方面，真正全心全意的人本主义是一种在学院氛围中极难维持的态度；因为整个生活方式的趋向一刻不停地反对它。如果普罗塔戈拉曾经是一位大学教授的话，他会难以发现人本主义；很可能他会缔造一种要求绝对、普遍和永恒真理的体系的云雾乡(Nephelococcygia^①)或是竭尽毕生之力来推翻他的同事们的那种破绽百出而又同样自命不凡的体系。可庆幸的是，在限制和扼杀对知识的渴求的大学被创造出来以前他便出生了；他必须依靠以训诲换取自愿捐赠的束修来获得生计，这些训诲只能在门徒的生活中去证明它们的正确性；因此他必须通人情讲实际，并不得不从他的讲学中除去冷漠的腐儒气息。

这样，正由于人本主义忠于人的较广阔的生活，所以它必须在一定程度上不忠于“高等学府”的那些矫揉造作的与世隔绝的研究；并且一个学院里的人接受人本主义，必然永远意味着一次胜利，也就是克制了对他的实际生活的狭隘的爱慕和把生活理想化的诱惑。不论人本主义怎样推崇一般人的作用，我们永远可以认为它是在暗示对学院中人的某种轻慢。总之，一个教授要自认是人本主义者，是必须要有某种雅量的。

因此，在学院的圈子里，彻底的人本主义者将永远比较少有。将永远会有许多这样的人，他们避免不了深信一种与实用主义的方法起着相似作用的方法的真实性(的确，再过二十年实用主义的信念实际上将会普及)，但他们不能克服理智主义对他们的本性和他们的生活方式的影响。这样的人在心理上将不能沿着由实用主义导向人本

① 阿里斯托芬在喜剧《鸟》中创造的一个词，意思是杜鹃在云端的居处，以后被引伸来指遥远而不能达到的地方。——译者

主义的途径迈进。

然而，从某种方式上說，这种迈进既是心理的也是邏輯的。那些天性自然傾向于这种迈进的人，会觉得它合理滿意，并且当他們达到人本主义的见解并反省这种见解包含的实用主义发展时，这就会显出其中存在一种“邏輯的”联系。实用主义将似乎是人本主义在認識論上的一項特殊应用。但人本主义将似乎更普遍。它将似乎具有一种更为普遍适用的方法，这种方法适用于伦理学、美学、形而上学、神学、人所关心的每件事情以及認識論。

然而这里将不存在“邏輯上的”强制。在这里，就象每当我们遇到了生活上的重大选择时一样，如果我們要能自由地升上高級阶段，就必须能自由停在低級阶段。我們能够停止在实用主义的認識論阶段，（正象我們能不登上哲学而停在科学阶段和不登上科学阶段而止于日常生活一样），确实接受实用主义为我們的認識过程的方法和对我們的認識过程的分析，而不觅求把它概括化，或是把它变成一种形而上学。的确，如果我們对作为整体的生活的兴趣不浓，我們很可能就这样行事。

IV

那么，关于形而上学我們將說些什么呢？正如对实用主义和人本主义所已下定义的那样，它們都不需要形而上学。^①两者都是方法；一个限于認識这一特殊問題；另一个可以更广泛地应用。它們的价值就在这里；因为方法是科学进展所必需的，因此是不可缺少的。另一方面，形而上学实际上是奢侈品，一种可以让給毕生献身科学的个人去耽迷于其中的东西，但是沒有必需接受的客观有效性。因为在形而上学的理想的自称与实际事实之間存在一种巨大的脫节。从定义上說，形而上学是（这就是說，它试图是）我們的一切經驗材料的最終綜合的科学。但事实上，这些材料是（1）不充分的和（2）个体的。因此，（1）形而上学的綜合缺乏令人信服的力量：它是想象的和猜測的。它是一个粗糙和支离破碎的实在形象的理想完成；它是一个軀

干象的再造。因此，無論誰選擇留在实际認識的界域內，就有权不矢志于形而上学。他可以承认任何实在，他可以运用任何他觉得必要或方便的概念和方法，而不最終断定其有效性。

(2) 因此，那些精神上渴望借形而上学的构造达到理想的完美

① 因此，兩者經常遭到批評，其理由是，它們不是形而上學上完整的哲學(如：H. S. 梅龍 (Mellone) 博士在《心靈》雜誌 XIV 第 507—529 頁上所說)，這些批評包含一定的誤解。好奇的讀者可以參閱 Riddles of the Sphinx (《斯芬克斯之謎》) 中一種(不如說我的)人本主義的形而上學。但是 Personal Idealism (《人格唯心主義》) 一書中論《公理作為設准》(Axiome as Postulates) 這篇論文從頭至尾談的是認識論；《人本主義》一書的實用主義部分也是如此。《能动性 and 实体》(Activity and Substance) 一文確實包括一些形而上學的結構，但它並非明確地是實用主義的。因此，當梅龍博士(前引書中第 528 頁)把絕對的混沌是經驗的前提(prius) 這個臆說歸到我身上，譴責它是不可思議，並且最後抱怨當“這個不可信的形而上學的教條突然演變成一個方法論上的設准”時，便有一種“終成泡影”之感的時候，他是把我的認識論解釋成形而上學了。在此以前，我覺得這種誤解是不可能的，因此我認為不必要提醒人注意這點。但是幾個有才能的批評家都陷入這個謬誤，表明了由於有意模糊邏輯與形而上學分野——這我們得感謝黑格爾化的哲學家——而導致的思想混亂所達到的地步。不過，如果梅龍博士能賞光把我的學說作為純認識論來重讀的話，他會看到，困難和“終成泡影”都是他自己的先入之見。借相對不確定的和可塑的“物質”的漸進規定性而發展的認識概念本身，從不冒充除了是一個對認識的分析之外還有什麼。它確乎指向一個其中尚未獲得規定性的“第一物質”這種概念上的極限，但它並未斷言它肯定存在，並且很可以想見(1)我們的分析可能被提出面對一些不可還原的事實材料，並且(2)它將永遠不會真正回到事物的形而上學起源。不過，對實用主義認識論中使用的概念的恰當的形而上學解釋的問題，並未曾提出。可是，從認識論上來說，有一個可規定的、可塑“物質”的概念似乎是有用的，我們足以用它來描述我們的認識，並且它和亞里士多德式的概念：認識永遠來自預先存在的認識，是同樣無害並至少是同樣有效的。當然，當我們試圖從這些概念中抽取關於認識的絕對起源的解釋時，這些概念就陷入困難了。能不能肯定一定能找到絕對起源呢？這些起源當然絕不是一找就找到的。因為它們似乎永遠包括一種無中生有的要求。並且我不知道時至今日，有哪种理論解答了這些問題。不過，我抱著希望，人本主義形而上學將不會象過去大多數形而上學的企圖那樣，如此廣泛地與實際生活不相關聯。

和認識的确証的人，就必須收起他們的自負。他們必須棄絕假充是在締造一種普遍的、永恒的、客觀的、不能不接受的和“對理智自身而言是有效的”東西。面對客觀事實看來，抱着這樣一種幻想——在所有哲學中，只有自己的哲學注定要贏得每個人普遍地、一字不易地接受；或者甚至受到每個人的反省，但不得使之失去光彩和擅自更動它——不是表示對思想史有着無止境的自負和驚人的無知么？每種形而上學，在事實這點上來說，都在它的結構中混入大量個人的和從締造者本人經驗中得出的主觀材料。它總是從個人的特有個性中取得它的最終形式。

再者，這也是理該如此。如果形而上學者的責任真地是不拋棄任何東西，是廢除抽象，是希望得到經驗的整體，那麼，形而上學就必須有這種個人色彩。因為一個人的個人生活必然要大量為他提供材料，並且他的特有個性必然渲染和滲透他所經驗的一切。各種抽象中最有害和最致命的，無疑地就是把多種多樣的個人心靈抽象化，以便假設一個在其中抹殺個人生活的普遍實體，因為人過於無知或懶惰，不能應付它的千般萬狀。因此，兩個命運、經歷和氣質不同的人不應該得出相同的形而上學，也不能誠實地做到這一點；每個人對他的個人生活供給的思維食糧的反應應該是個人的並且不應該把結果達到的分歧當成缺乏終極的意義而丟在一旁。回答說承認這點意味着理智上的無政府狀態，這也是不真實或不切題的。這一點所意味的是某種對絕對主義者的脾胃十分不相投的東西，即容忍、相互尊重和實際合作。

這還意味着我們應該屈就於把事實就其本來面目來看待。因為，從事實這一點來說，抗議暴虐地要求嚴格的齊一，在某種意義上是多餘的。從來沒有兩個人的思想（更不用說感覺）真正是一模一樣的，就是當他們自稱忠於完全相同的公式時也是如此。宇宙也不象是包含着能保證這樣的齊一性的心理機械。總之，儘管有這些執迷不悟的想法，一種哲學說來說去總歸是關於一個生活的理論，而不是一般的或抽象的生活的理論。

但是，实用主义和人本主义自身虽然是方法，但是不要忘记：(1) 承认方法是終極的，方法便能变成形而上学。一种方法無論使誰完全滿足，誰就可以采取它作自己的形而上学，如同他可以接受一种科学的暫行概念一样。因此，实用主义和人本主义都可以被当成形而上学：这将不会引起它們在学說上的不同，不同之处仅在对待它們的态度。

(2) 方法可以与形而上学有血緣关系。因此，我們的末一个实用主义的定义，把实用主义理解为一种唯意志論形而上学的衍生物。同样，人本主义可以并入形而上学的人格主义。

(3) 方法可以或多或少明确地指向某些形而上学的結論。这样，我們就可以认为实用主义所指向的是人的能动性 and 自由的終極实在^①，实在的可塑性与不完整性^②，“在時間中”的世界过程的实在等等。此外，人本主义可以指向我們能假設为終極的無論什么宇宙原理的人格，以及指向它与人的亲属关系及同情。

因此，显然沒有理由害怕哲学思考的新方法的成长会給哲学年表引进單調的齊一性。哲学“体系”仍将象以往一样丰富多彩并且会和从前一样种类繁多。但是它們也許将会在着色上更鮮艳，在形式上更誘人。因为它们肯定会必然得到促进及承认，就象那些帶着独有的个人灵魂烙印的艺术作品一样。哲学“体系”的性质原本便是如此，但是当我們坦白承认这点的时候，我們將变得更容忍和更能賞識它們。只是，那些想用自称絕對正确来吓唬我們的含混的思想和拙劣的文章，可能將比现在更少感动我們，因此也更少折磨我們。这样的形而上学我們將輕輕地把它推开。

因此，显而易见，形而上学从此以后也必須把它的主张交付实用主义的檢驗。形而上学再也不会因为它用夸张的曖昧話談論与人的生活沒有真正关系的、不可測的神秘而受重視，或者因为它画了一些

① 比較第十八篇論文。

② 比較第十九篇論文。

除去作画者以外，对任何人都沒有意义的异想天开的图画而受重視。从此以后，它必須以它的臆說的是否行得通来檢驗它的一切臆說，并且尤其是要檢驗那种认为“理智的滿足”是某种过于神圣以至不能分析或理解的东西的臆說。它将必須以提出能够按照它去行动和受它的后果檢驗的原理来証实它的推测。而且这还不能仅以个人的方式来做。因为，任何哲学——对它的創造人——当然有主观价值。但是，一种有效的形而上学必須以比主观价值更大的有用性来使它的自称成为好的。它不必表示自己对一切都“剴切”，但是它必須使自己能为有理性的人接受，愿意試用它的一般原則。

这样一种有效的形而上学目前并不存在。但是沒有理由說它不能出現。我們可以方便地把在科学中发现有用的真理当作終极真理，并把它們合并成为一个愈来愈和諧的体系，借助这种发现，可以一点点、一滴滴地把这样一个形而上学建立起来。借助先驗的直觉^①，跃入广漠的、不为人理解的普遍性，并随后发现它与真实生活沒有联系，这种相反的进程終久在科学上是不能容忍的，在感情上也无法确立。以往的所有經驗都証明这是一个幻想。有效的形而上学建立的过程必須主要是“归納的”，并且它的发展是渐进的。因为一个圓滿和完全的形而上学是一种只能由日趋接近来定义和只能通过生活的完善化而取得的理想。因为它是一种至今还没有人設法生活过的圓滿生活的理論。

① 那种直觉是什么是无关紧要的。我們声称一切是“物质”也好，是“精神”或“上帝”也好，除非我們說清楚，在把它們应用于我們的实际經驗时“上帝”、“精神”和“物质”是什么，以及在应用中一个实际上和另一个不同或比它更好，否則我們什么也沒說。不过，直觉恰好在这一点上容易使它的信徒們失望，并讓他們去空談“美索不达米亚这个神圣的字”（the blessed word Mesopotamia，指听来动人但不能理解的东西——譯者）的一个同义字比另一个更高妙。

真理的歧义^①

提 要

实用主义和理智主义在真理的本性问题上的巨大对立，I. 断言真实是一种人特有的习惯。假的真理自称是存在的。因此，怎样辨别真的自称和假的自称？理智主义不能回答问题并为真理的歧义（“自称”与“确实性”）所压倒。从柏拉图和其他人引得的例证。II. 歧义的普遍与重要。理智主义拒绝考虑歧义。III. 实用主义的回答。与目的有关的适切和价值。因此，“真理”是一种估价。价值的会聚。IV. 实用主义地进行对自称的估价“真理”蕴涵着适切并且一般意指近似的目的。V. “真理”的实用主义定义：这个定义在驳斥自然主义及简化科学分类上的价值。VI. 向理智主义挑战，要它以非实用主义的方法估价任一真理来驳斥实用主义。

本文的目的是要把现今哲学界盛行的、对“真理”这个概念的性质的意见冲突，引向一个明晰的争点，并从而带来解决的希望。这个争点是蔓延整个哲学领域的、旧的理智主义与新的“实用主义”思想学派之间更大的冲突的一个主要部分。因为，由于两学派间的目的和方法不同，理智主义论述的任何问题可能都需要并容许以唯意志论的名词加以重新表述。但是，这两种对生活的巨大对立态度的抵触，在某些点上肯定比在另些点上来得更有戏剧性。信仰对思维的影响，这种影响在认识上的价值和功用，“理论”与“实践”的关系，从感情的

① 本文根据发表在1906年4月（新编第58期）《心灵》杂志上的一篇论文改写。

* 根据原书第五篇，第141—162页翻译。

兴趣中抽象出来的可能性和在“邏輯”中忽視一切判断的心理条件的可能性，認識与存在、“真理”与“事实”、“原本”与“証明确实”之間的关系，所謂“发现的”实在为什么实际上是“人造的”和在多大程度上实际是“人造的”問題，实在的“可塑性”及其可决定的非决定性，自愿接受对构成事实的貢獻，目的的性質以及“机械論”的性質，目的論的价值，全面控制的价值判断之呈现以及它們的各种形式間的相互关系，“理性”、“信仰”、“思維”、“意志”、“自由”、“必然性”的真正意义，所有这些是已然产生和可能产生議論紛紜的問題的关键性要点，并且新哲学对所有这些点似乎都能提供一种独具特色和連貫一致的处理办法。因此，我們大可期望在整个領域出现引人注目的发现，和成功地進行一场严厉抨击理智主义傳統的保卫彻底唯意志論的战斗。

但是，本文的目标必須有所限制。它将局限于战场的一个小角落，亦即仅限于“真理”的制造这一个問題，和一个多半激于非理性的忠誠、少經冷靜邏輯分析而信口脫出的名詞的意义。我准备表明(1)这样的分析是必要的和可能的；(2)这样的分析归結于一个当前理智主义邏輯既不能抛弃、也不能解决的問題；(3)放弃这种形式邏輯的抽象，立时使這個問題簡化而易解决；(4)要解决這個問題，就是要树立实用主义的真理标准；(5)結果所得的真理的定义統一了經驗，并使久已确立的科学分类合理化；以及(6)結尾时，我将向理智主义邏輯学家提出双重的詰問，我认为不能回答詰問，便是十分恰如人意地、清楚地表示，他們目前的体系既缺乏理智上的圓滿性，又沒有实际产生丰富成果的能力。

如你所见，这个計劃有意不提信仰、欲望和意志的問題，以及这些問題对認識的不可根絕的影响，唯意志論曾以这种影响极为有效地起过作用，并且我这样做并非由于我沒有强烈地意識到这些問題在一切認識之中作为心理事实而呈现是难以否认的^①，并且承认这

① 事实上，也从来沒有人試圖这样否认：根本不曾有誰探討过邏輯怎样才能确实地考慮脱离实际思維的心理条件的“純粹”思維。现在本人的《形式邏輯》一书可以說已經确定了这和邏輯是沒有意义的。

些問題對於充分賞識我們的立場是重要的。而是，我意欲在我們對手自己的立場——即抽象的邏輯的立場——上和他們交鋒，並讓給他們所有地位上的優勢。因此，哪怕是冒着減少我的題材的真正興趣的危險，我也要在一個與實際思維的連續性可以相容的範圍內盡量“純粹的”（即：形式的）邏輯的立場上來進行討論。

I

那麼，就讓我們以分析“真理”的概念這個問題作為開始，並且為了澄清我們的觀念，讓我們先來看看這個名詞的外延。我們可以放心地斷言，真理的運用是 *ἰδίον ἀνθρώπου*，即一種人特有的習慣。這就是說，動物並不希望獲得或使用這個概念。它們不借助賓詞“真的”和“假的”在它們的經驗中作出分辨。再者，就連那些最喜歡在有關一個“無限的”心智（不論它可能意味什麼！）的性質問題上亂提出許多獨斷教條的哲學家，在把我們自己的推理程序歸因於這種心智的時候，也表現了很大的躊躇，並且他們常暗示說，“無限的”心智理應超越真和假的斷言之上。作為人的精神獨具的一個特色，“真”的概念似乎與“善”和“美”的概念十分相似，它們似乎象“真”有對立賓詞“假”一樣自然地有對立賓詞“惡”與“丑”。可以預見，當我們的心理學成長到完全擺脫它的幼年期的唯物主義偏見時，心理學可能會把所有這些判斷經驗的習慣，看成是心理過程的獨具的和終極的特征，正如我們的知覺的終極事實一樣。因此，從某種意義上來說，“善”與“惡”、“真”與“假”等斷言可以和“甜”、“紅”、“高聲的”、“硬”等經驗並列為不需要再分析的終極事實。^①

接下去我們可以推斷，我們說一個真理的意思，是指一個已經以某種方式把“真的”這個屬性附加上去並因而在真實的一類下（sub

① 這幾句離開關於真理的真正問題尚遠的、十分基本的話的目的，是要駁斥那個似乎隱約地構成某些理智主義批判的基礎的看法：在實用主義這個區域里，關於真理的斷言的特殊性質受到忽視。

specie veri)来看待的命题。因此，真理就是适用或可能适用这种处置方式的事物的总和，不管这种适用是否扩大我们的全部经验。

如果现今一切含有这种对真的断言的命题都真正配得上这个断言，如果所有断言“真的”或显得“真的”都实在真实，困难就不会发生了。事物就会简单而毫无歧义地是“真的”或“假的”，就象它们是“甜的”或“酸的”、“红的”或“兰的”一样，并且没有任何东西能够打乱我们的判断或是宣布我们的判断犯了幻想的错误。但在认识领域中，如所周知的，情况远非如此。我们的预期常常落空，我们自称真实的主张往往站不住脚。我们的真理可能结果表明是假的，我们的好东西可能是坏的：在我们的经验世界中，虚假和错误就象罪恶一样猖狂。

这个事实迫使我们在真理的领域中实行(1)扩大和(2)甄别。“真”对逻辑学家来说成了一个被扩大得连“假”也包括在内的问题，因此严格来说，我们的问题是沉思在真的和假的一类下(sub specie veri et falsi)的经验。第二，如果自称真实的并非全都真实的，那么，我们难道不是必须把起初自称的断言和以后证明该断言正确及确实的任何过程区别开吗？这样真理将变得是有歧义的。首先，它将意指一个结果可能表明确实也可能不确实的自称断言。其次，它将意指一个我们已以应该使用的检查程序来检验和批准以后的自称断言。在第一个意义上，作为一个自称的断言，它必将永远受到我们的怀疑的对待。因为，我们将无从知道它是否实在和充分真实，并且我们将倾向把这个可贵的宾词留给成功地证实自己所自称者的断言。只要我們理解到每个断言作为断言都包含了一个自称真实的断言，我们的警惕就更会加强。由于在作为断言的断言中自称真实是固有的，所以一个自称真实的断言将显得是件形式的和无足轻重的东西，它值得一劳永逸地注视一次，但对于认识没有什么实在兴趣。因此，我们将把仅限于记录这种形式断言的形式逻辑看作一本正经的废话；可是证实这种自称的断言和使断言实在真实的是什么，看来这倒似乎是一个十分重要和探讨起来令人苦恼的问题。关于已经断

言的任一“真理”，我們將首先要求知道它实际上的条件是什么，它所陈述的是否业經充分証实了，抑或仍然仅只是自称的断言，并且可能还是随便提出的断言。因为，这显然会使它的意义和邏輯价值完全不同。譬如在邏輯上，“ $2+2=4$ ”和“真理是不能下定义的”这两者的立足点就十分不同：一个是經過考驗和檢驗的算术真理体系的一部分，另一个是破了产或慵懶的理論的絕望中的护身符。

在这种情况下，只有依靠一位仁慈的神的协调作用才能避免影响深远的混乱。但是要依靠这种神迹的干涉来保护邏輯学家不自食其疏忽的后果是希望不大的。因此，从柏拉图这位伟大的理智主义地解释生活的創始人，到那些可怜无力的、最多只能重复《泰阿泰德篇》(Theatetus)的混乱的晚近实用主义的“批判者”，我們看到了大量証明这种混乱的証据。例如：这就是柏拉图在他的論战的紧要阶段駁斥普罗塔哥拉的方式：^①

“苏格拉底 普罗塔哥拉本人又怎样呢？如果他和大众都不认为——的确他們都不认为——人是万物的尺度，那么結果岂不必然是普罗塔哥拉所写的真理（确实性）对任何人都不是真实的（自称）嗎？但是，如果你設想他本人曾作如是想而大众不同意他的看法，那么，你岂不必須首先承认，無論多以怎样的比例多于一，他的真理（确实性）的不真实（自称）总是多于真实的嗎？”（不一定如此，因为一切真理的經歷都是以一的少数作为个人自称的断言而开始的，并且只有經過漫长的斗争才获得承认。）

“德奥多罗 如果我們认为真理（确实性）因个人意见而变化的話，結論自然是这样了。

“苏格拉底 笑話最妙之处是他承认了那些认为他本人的意见是假的人的意见的真实性（普罗塔哥拉把它看作自称的断言；柏拉图看作确实性）；因为他承认一切人的意见都是真实的”（作为自称的断

① 《泰阿泰德篇》，第 170E—171B，周伊特 (Jowett) 英譯本。引文重点号是我加的。

言；請再比較周伊特英譯本第 309 頁）。

我們可以从布拉德雷先生那里找到同样的更簡洁的有关歧义的说法。“我认为这个规律”（矛盾律）“在其适用范围内來說，它的真实性沒有問題。問題毋宁說是这个规律的适用范围有多大，因此也就是它在多大范围内是真的。”^① 第一个命题若不是自明之理便是假的。如果“真理”取“自称的断言”的意义，它就是自明之理；因为这样一来它仅只是說，如果撇开不談一个自称的断言的应用問題，該断言是对的。在“真”的任何其它意义上，它是假的（或毋宁說是自相矛盾的），因为它承认有一个关于“规律”的适用問題，并且除非嘗試过适用是不能檢驗确实性的。第二个命题蘊涵着“真实性”不取决于純粹的自称而取决于适用的可能性。

或者我們再来注意一下 A. E. 泰勒 (Taylor) 教授如何在 1905 年 5 月号《哲学評論》(Phil. Rev.) 的一篇論《真理与实践》的有趣的論文中胜过他业师的教导。他首先断言“真实命题是那些无条件〔自称〕要求我們承认的命题”(承认它們的确实性，还是仅仅承认它們的〔自称〕要求呢？)，然后声称“真理恰好是那些〔自称〕要求无条件承认其确实的命题的体系。”^② 他唯恐这个混乱的悖論还不够明显，又重复說（第 273 頁），“一个陈述的真实性不在它受到承认这个实际事实，”(意即它的事实上确实这个实际事实)，“而在它对我們的承认的正当〔自称〕要求”(第 274 頁)^③。总之，由于他分不清“自称的要求”与“正当”，他看不到真理的問題就在于何时与如何才能把一个“自称的要求”看作是“正当的”。纵然他做得很聪明，他根本不想告訴我們一个自称的要求的自吹自擂怎样去确立自己的确实性，但是显而易见，他的看不到差別推翻了他的真理的定义。

周阿欽先生的《真理的本性》一书所以沒有如此清楚地成为这个

① 《心灵》杂志，V. 新編，20，第 470 頁。引文重点号是著者加的。

② 第 271, 288 頁。引文重点号是著者加的。

③ 再比較第 276 和 278 頁。

混亂的例証，仅仅因为它沒有达到露出混亂的那一点。他的真理論在达到这点之前就崩潰了。“理想”應該是人不能企及的，实际也确乎是不能企及的。可是他却把真理的本性理解为仅与“理想”應該是什么这个問題有关。因之，他把我們怎样証实自称真理的断言这一問題当成不相干^①。所以〔在他的书中〕只是偶尔才出现类似“有权自称”这样的詞句（第 109 页），或者只是偶尔才把証实一个自称真理的断言說成在于“一切明智的人”承认和采用这个断言（第 27 页）。他在 118 页上好像更进一步暗示，一个“自称真理作为确言普遍意义的思想”不需要任何进一步的証实。一言以蔽之，我們显然不能对忽視了这样一个极关重要的区別的理论有多大期待。这些理论的无視这个区別将損害它們对“真理”的性质的全部討論，它們将以不可解的謬誤一会把它說成是这个意思，一会那个意思，一会两个意思都是。

II

因此，我們的准备性分析結果使我們在真理的概念中发现了一个意义重大的歧义。不廓清这个歧义，一切討論势必受到損害。面对这个困难情况，我們的本务就是探討怎样才能把一个已然接受的真理和一个純粹自称的断言区分开，并且怎样才能証实一个自称真实的断言。对任何以討論实际思維为目的的邏輯來說，都不能說我們夸大了这个探討的迫切性。不过，就連最“純粹”理智的和“徒然”形式的認識論也难能拒絕承担这个急务。因为引起这个問題的歧义是絕對地普及一切的。我們已經看到，一个形式的自称真实的断言是与邏輯判断的領域范围同样广大的。沒有判断自称是可能虛妄的；它的形式的断言必然永远自称是真实的。因此，我們对每个判断都永远有誤解的可能。我們可能把事实上实际沒有依据的自称断言当成已經証实的真理。但是由于这种断言永远可能是錯誤的，所以

① 布拉德雷先生便这样处理問題，正如洪利(Hoernle)教授說的，布拉德雷“在注脚里討論我們如何改正我們的錯誤的問題！”（《心灵》杂志 XIV. 321 页）。

我們就不斷冒這樣一種危險：即把考驗後可能完全無根據的斷言當作確實真實。每個斷言都是有歧義的，並且由於它在表面上沒有表露它實際意味什麼，所以很難說我們知道任一斷言的意義。無論從哪一邏輯觀點來看，都可以想見這一情況的、悲慘和敗德的後果。因此，我們必須把一個在真-假-未-定的領域內的陳述的形式上所包含的東西和這個陳述的加入業經檢驗的真理體系嚴格分開。因為，我們不這樣做只不過是自找上當而已。

另外，當我們了解到我們的形式邏輯對於理解這個必不可少的區劃和防止我們墮入如此致命的混亂是如何虛弱無力時，這種上當的可能性就變得益發嚴重。由於形式邏輯觀點的根本抽象，所以它在這裏不僅沒有幫助反而坑害了邏輯學家。因為，如果我們遵循阿爾弗萊德·西季威克先生的光輝榜樣，把對於脫離了我們的邏輯作用在實際認識問題上的具體應用的我們認識過程的每種處理都看作是形式邏輯的話，我們很容易就看出這樣的邏輯不能幫助我們，因為一個斷言的意義離開實際應用絕對無法決定。^①這就是說，我們不能從純粹口頭的格式中看出我們把握的是一個確實的判斷，還是一個純粹自稱的斷言。要解決這個問題，我們必須深入到陳述的背後：我們必須深入問題的真相。意義取決於目的，目的是一個心理事實的問題，是在實際認識中詞的形式的前後文和用法的問題。但是，這一切正好是形式邏輯的抽象觀點禁止我們考查的。它把命題的意義理解為有如詞的形式，是不依靠用法而為命題所固有的。所以當它發現同一詞在不同前後文中可能被用來表達各式各樣的意義時，形式邏輯便假設自己的判斷（不是詞）具有同樣形式，並且嚴肅地聲稱判斷也一樣是有歧義的，儘管在每個使用的實例中，連理解最差的人也十分清楚所指的意義！因此，能否從任一形式邏輯學家口中擠出一句承認我們的區分的確實性的真心話似乎是很值得懷疑的。因為，就算我們能誘導他在口頭上承認，他也還是同樣堅持要把它當成純粹

① 比較第一篇論文 § 2；和第三篇論文 § 10。

形式的，并且会在原則上把决定这种区分事实上是怎样确立和怎样运用的企图加以排除。

因此，我們的区分看起来虽然既明确又重要，但是要让那些如此迷恋抽象真理以致完全不能認識具体真理的邏輯学家承认我們的区分看来却毫无把握。他們倒是更可能会抗議說，邏輯正在被領回往昔的真理和錯誤的普遍标准的迷津，并且他們会引証他們前輩的失敗来作他們今日的冷漠的正当借口。或者他們至多可能承认把真理和自称真理的断言加以区分确乎是必要的，但是他們会断然宣称区别只能采取一种否定的形式。这就是說，能够提出的唯一的真理标准就是：真不是自相矛盾或不連貫的。

首先，这一陈述意味着拒絕深入考察真理是如何制造成的这个实际问题：它企图逃避应用的檢驗，并企图把真想象成是抽象邏輯名詞所固有。但是，实际上这是使“真”完全成为字面的真。因为固有的意义仅仅是所用的詞已确立的意义。第二，这个陈述純系武断的断言：只要这个陈述是先于对問題的正面解决的考查而作出并排斥这种考查，而且以为“自相矛盾”或“不連貫”的概念是世間最简单的东西的話，这个陈述就根本不能受到信任。事实上，理智主义邏輯学家誰也未曾恰如其分地分析过“自相矛盾”或“不連貫”，他們誰也从未自然地透明到为任一問題透射一束亮光。不过，既然現在我們看不透他們的晦涩阴暗和考查“連貫”或“一致”实际上是什么含义（倘若有什么含义的話），这样提一下必然就足够了：H. V. 諾克斯（Knox）在（1905年）四月号的《心灵》杂志上的一篇精彩論文^①，包括了对我談到矛盾原則的話的充分証明。另一方面，如果“否定标准”是以不連貫性这一方式来陈述，我只試問，理智主义邏輯准备怎样区别它所訴求的邏輯連貫和它所卑視的心理上的連貫。非要等到了这个困难的（或不可能的？）特技，我們才能穩步向前移动。^②

① 新編第54号；比較《形式邏輯》第十章。

② 还可參閱《人本主义》第52-53页。

III

因此，讓我們丟開古老的偏見來考慮我們怎樣在事實上篩選那些自稱的斷言和甄別自稱的“斷言”與“真理”，科學的原材料如何經過提煉成為它最後的結構，總之，真理是如何製造成的。現在這個問題不是本來就真正無望的。在理論上，它甚至不是特殊難解的。因為它涉及的主要是可以觀察的事實，並且加上細心和注意應該能夠決定各種科學的程序是否有任何共同的东西，以及如果有又是些什麼。因此借助這樣歸納地篩選事實，我們就大大簡化了我們的問題，並且可能會發現解決的辦法。我們可能遇到的任何阻礙將僅僅來自我們從心智上觀察這麼多科學的特有程序的困難，和把握它們的突出點及一般含意的困難；我們將不至於因自己教力的工作本來就是荒謬的而預先注定要失敗。

現在將有可能借助對各種已知科學的詳細批判考查，來得出我們的解答，但是這個過程顯然是漫長和吃力的。因此，只陳述這種調查的扼要的結果似乎更好一些。調查結果的扼要形式將顯得更明晰並且更能顯示整個論證的趨勢，這個論證展開如下：

既然邏輯領域是“真”和“假”的對立估價領域這一點被看作已確定了的，我們首先觀察到，在每一種科學之中，一個答案的實際真假取決於它和在那一門科學中提出的問題的適切性。一個物理學家的語言倘若帶有“粗糙的實在論”氣息，或是一個工程師的計算倘若缺乏準確性是無關緊要的，只要兩個人對他們的直接目的是正確的就好。反之，當一個不切題的回答提出來時，它被恰當地當作對那門科學來說是不存在的；沒有人會問它是“真”還是“假”。第二，我們看到，每種科學都有一個明確限定的題材，一個明確的處理題材的方法，和一組明確表達的解釋。換句話說，每種科學都形成一個有關某題材的真理體系。但是，由於每種科學涉及的是我們全體經驗的某些方面，並且沒有一種科學從所有方面處理全體經驗，顯而易見，各種科學是通過主題的限制、觀點的選擇和方法的專門化而產生的。但

是，所有这些作法都是人为的，并且从某种意义上說是武断的，除了借助一个有目的的心智的作用，不能想象任何一种科学会出现。結果在一门科学中所追求的目的的性质将产生对该科学的性质的最深刻的灼见；因为，我們想从科学中知道的东西将决定我們所提的問題，而且它們对所提問題的影响将决定我們所获答案的立场。如果我們能认为答案切合所問并导向我們的目的，答案就将产生“真”，如果不能的話，产生的便是“假”。①

因之，由于各处的真和假都依靠构成科学的目的并因目的而被称真或假，我們开始看到，我們應該永远記住宾詞“真”和“假”不是与“好”和“坏”无关的。因为，好和坏（在其广泛的和根本的意义上）也是参照目的的。凡有益于目的的就是“好”，挫败目的是“坏”。因此，“真”、“假”似乎是估价，是表示参照于一个目的的“好”-抑或-“坏”的形式。或者，象亚里士多德久已說过的，在既非实践也非生产的理論上的心智这一实例中，心智的“好”与“坏”就是“真”与“假”。②

因此，真既然是估价，它便要参照目的。真严格說参照的是什麼，将取决可能扩及人的兴趣的整个領域的目的。但是，只有在作为个人所估价的目的的主要方面，“真”的断言才能如此广泛地参照任何人在認識作用中抱有的任何目的。因为这是合理的：我們不会如此輕而易举地便得到构成“客观”真理的权力。社会对它的成員在心智上和道德上的反常与叛离，几乎行使着同样严格的控制；的确，有时社会是以这样的方式組成，使得承认新真理几乎不可能。因此，不論个人可能承认和估价什么是“真的”，实际上盛行的和被視為客观的“真理”将只是从我們主观上試圖提出的真理中选出的一种。因此，这个分析不会有破坏真理的“客观性”并将主观任性扶上它的位

① 但是，請比較第 154 頁的注。

② <尼哥马基倫理學>(Eth. Nic.) vi. 2, 3. 比較<動物學>(De Anim.) iii. 7, 431 b 10, 此處談到“真和假是与好和坏同属一类的”亦即它們是估价。

置的危險。

使一切結果或目的隶属于終極結果或最后的目的“善”这种自然趋势产生了在我們的真理估价中的进一步会聚。因为至少在理論上，所有科学的“善”，因此也就是“真”，是为它們与“至善”的关系所統一和証实的。无疑地，这一理想在实践上远远不能实现，并且在不同点上，各种价值或善之間产生冲突，这种情况肯定要继续到所有我們的科学、道德、审美及感情的諸目的达到完滿的和諧为止。当然，这类冲突可能被用来作为将“真”与(道德的)“善”，“德性”与“快乐”，“科学”与“艺术”等夸张地对立起来的理由，和为慷慨激昂的雄辯提供許多地盘。但是清醒的和明辨的思想将不会不容忍，也不会倾向于把这样的对立視為終極的或絕對的：即使在必須暫時承認它們的实在的情况下，这种思想也会宁愿試圖參照暫時似乎可达到的終極的善的最高概念来估价每个自称的断言。因此，这种思想将不輕易將任一方无可挽回地抛弃；它将既不容許自称真理的断言压制自称道德美德的断言，也不容許自称道德美德的断言压制艺术。但是它仍将更断然地避开把每种估价范围想象成独立和完全与其余脫节的唐·吉訶德式的企图。

IV

至此，我們已經看到真是价值的一种形式和一个估价的邏輯判斷；但是我們尚未提出，是什么促使我們給与或不給与这个价值，在这样估价我們的經驗时，我們的指导原則是什么这样一个問題。对这一問題的答案把我們直接引到了实用主义的核心。不，毋宁說，对这个問題的答案就是实用主义，并且說明了是在什么意义下实用主义自称具有一种真理的标准。因为实用主义者主张他具有一个简单的、易于考查和不难檢驗的答案。他只命令我們求諸事实并观察我們的認識的实际作用。如果我們仅做到这一点，我們即将“发现”，在一切实际的認識当中，一个断言是“真”还是“假”的問題的决定是划一的和十分簡單的。这就是說，這個問題是由它的后果、由它与那个

促使做出断言的兴趣的关系、由它对那个提出问题的目的的影响决定的。再进而补充说后果必须是好的便多余了。因为，如果一个断言满足或是促进那个它因之而存在的探讨的目的并且仅就此而言的话，它在这个范围内便是“真的”；如果它挫折或阻碍目的并且仅就此而言的话，它就是行不通的、无益的、“假的”。我们已经看到，“真”与“假”是“好”与“坏”在理智上的形式。换句话说，凡在建立科学中有用的就是“真”；凡对这同一目的无用或有害的就是“假”。^①同理，如果一种科学能用来调和我们的生活便是“好的”；如果不能，便是伪科学或一种游戏。因此，决定任一答案对任一问题是“真”还是“假”，我们只需要注意该答案对我们感兴趣的和它因而发生的探索的效果。如果这些效果是有利的，答案对我们的目的就是“真的”和“好的”，并且作为我们所追求的目的的手段它是“有用的”。^②这样，我们就摊出了实用主义的全部理论根据，即“真理”取决于其后果，“真的”必须是“好的”、“有用的”和“实际的”这个著名的悖论的根源。我坦白承认，对我来说似乎从来没有比这更简单的自明之理了，所以过去我唯恐过于反复强调它们，会被当成对我的读者的智力的一种侮辱。但是经验说明我是过于乐观了，现在我甚至感到不得不更进一步提防一个轻率地不用思想的哲学家可能陷入的两种可能的误解。

首先我将指出，当我们说真理是由它对某种目的的后果估定的时候，我们是以真理的社会性为依据而谈的，并且是泛泛一般地谈

① 已经承认了可以有结果可能表明是“虚构”的方法论上的假定。“谎言”只是在被揭穿以后才作为谎言而存在；但是这时它们就不再有用。

② 正如西季威克先生所述，严格讲来，“真的”和“假的”答案是从“切题的”答案细分出来的，“不切题的”答案实际上没有意义。但是没意义的答案在揭穿以前似乎是切题的；它和“假”答案一样阻碍我们的目的；另一方面，“假”答案随着我们理解了它的“假”就变得越来越“不切题”；它不意味我们想得到的，亦即我们用它来起作用的东西。因此在这个程度上说它是无意义的，并且在某种意义上说凡使我们失望的，都可以看作“假的”。

的。当然，什么后果切合于什么目的取决于每种科学的题材，并且当问题可能在几个具体环境中来解释的时候，有时会令人踌躇不决。但是通常问题的性质足以限定那个我们能视为适当地真实的答案。因此我们没有必要认真沉思这类荒谬的东西，譬如：伦理或审美的动机对估价数学真理的干扰，或是驳斥这些断言：等腰三角形比不等边三角形更纯洁，整数比庸俗的分数要高尚，或天体必然不是按椭圆形而是按正圆形轨道运行的，因为正圆是最完美的图形。实用主义远不会象我从其中取得上面最后那个例证的理智主义理论那样鼓励这种混乱。的确，在某些情形里例如在历史和宗教的许多问题上，我们将找到一些根深蒂固和由来已久的、关于引用什么后果和什么检验会是适切的意见的分歧；但是这些分歧早已存在了而决不是由于承认和解释创造出来的。无论怎么说，实用主义借助扩大我们对于是什么构成有关联的证据的概念和强调某些检验，比起将一切信念都斥为本来就是非理性的和与认识不相关的理智主义，是更可能有助于和解这些分歧的。并且从理想和原则上说，借助诉诸那个统一和协调我们一切目的的最高目的，这种关于与评价任一证据有关联的目的的争端总是能够和解的：从实践上说，我们肯定是难得察觉这点，对最高目的是什么的想法也难得一致；但是这个过错肯定系于我们思维的紊乱状态而非系于实用主义对真理的分析。因为，要期望一个纯粹的認識論全凭邏輯的力量马上裁定和解决所有科学中的所有爭論問題，那肯定是荒謬的。

我的第二个警告涉及这个事实：我做出的断言是说真理取决于它与切近的目的而不是它与終极的科学目的的相关。我相信这点說明了我們实际的程序。我們断言的通常“真理”很少关系到終极目的和終极实在。通常“真理”如果适合它們的直接的目的，它們便是真实的（至少是暂时地）。如果此后有人想要对它們提出異議，他尽可以提，并且如果他能弄清他的情况，他尽可因为它們不适合他以后的目的而否定它們。不过，即或問題的场合和周围联系变了并因而改变了問題的意义，原始答案的真实性也并不因而消灭。它可能被贬

低或縮減到一個方法論上的地位，但是這僅只肯定了一個目的真實和有用的不一定對其它目的也如是。並且無論如何，到這時候也許該停止抱怨說什麼一個能改良的真理，意即能成長的真理，只憑這一點就不是絕對真實的，並因而或多或少是假的和該當為人所不齒的了。因為這種抱怨源起於對一種情況的任意的解釋，這種情況在較為合情理的正視之下本應意味着：我們的知識在其發展中掙扎擺脫的種種虛假都決不是全然假的。但是在實際認識當中，我們關心的不是這種任意的說法而是一個答案對一個實際提出的問題的影響。並且凡從事實上答复的就是確實“真的”，哪怕它馬上化為走向更高級真理的階石。^①

V

我們認為現在我們能夠確定下某些人本主義的定義了。我們可

① 比較第八篇論文 § 5。如果因此我們理解到我們所關涉的只是人的“真理”，並理解到真理是有歧義的，那麼，在肯定地答复 A. B. 泰勒教授的疑問（《哲學評論》XIV 268）——關於是否“一個新發現的命題的真實性是由它的發現這一事實創造的，（它應該是“造成的”，即由早先的“真理”中製造出來的）”——的時候，就不會有什麼悖論了。泰勒教授問道：“當畢達哥拉斯學派發表地動說的時候，這個學說就成為真的，當人們遺忘了畢達哥拉斯學派的天文學時，它又成為假的並且在哥白尼的著作發表的時候，它第二次又成為真的，對嗎？”這個問題中的歧義可以由這樣的質問來揭露：“你意謂的‘真實的’是指對我們的新‘真理’的估價呢，還是對舊真理的重新估價呢？”因為“發現”牽涉到二者，而此二者都是人的活動的產物。其次，如果我們承認（我想實際情況是這樣）畢達哥拉斯學派、托勒密和哥白尼的學說代表着對天體運動的有成果的演算的進展中的幾個階段，那麼顯而易見，當每個學說看來是恰當的時候，它就被估價為“真的”，當它被改進的時候，便被重新估價為“假的”。泰勒教授的問題中的“真的”對科學來說並不意謂“絕對真的”。運動的相對性使得對絕對的答案的要求在科學上成為無意義。我們也同樣可以問：“從地球到太陽的分毫不差的這個距離是多少？”以人的儀器測量的運動物體沒有固定距離，沒有絕對位置。關於運動物體的接遞相繼的科學真理只是較好的重新計算。因此，些許改進就會引起對它們估價的改變。泰勒教授未能看到，他將畢達哥拉斯學派和哥白尼的地動說等量齊觀

以把真理规定为邏輯价值，把自称为真理的断言规定为自称具有这种价值的断言。我們相信，确认这种断言要靠实用主义的檢驗来进行，即靠断言对它們所影响的业已确立的諸真理集合体的效果的经验。显而易见，在这个意义上的真理将容許有不同的程度：从满足某一目的的最微末的真理，尽管它只是某一从属目的的低級目标，一直到那个将能满足每个目的和統一一切努力的、不可名状的理想。但是主要重点将明确地落在前者身上：因为我們尚未达到过圓滿的真理，并且毕竟連最微末的真理也会坚持它的根据而不为人抛弃。此外，任何真理除了尽其本分和完成它的任务之外也不能再做别的。

这些定义应该已經充分証明在本文开始时（〔原书〕第 142 页）所做的断言：即实用主义的真理观統一了經驗并使諸规范科学的分类合理化；不过在这两个題目上再补充說几句也不会有什么妨碍。首先，作为一种估价形式的邏輯判断的概念把这种估价形式和我們其

在理解这个科学問題上是过于不严谨了。无疑地，它們两者可以有相同的命名，但两个理論的科学价值十分不同，而且托勒密的天动說在价值以及在時間上都居于两者之間。他还不如举一个更现代的例子来論証說，光的微粒說“一直”是真实的，因为放射现象的发现迫使与微粒說为敌的波动說承认，光有时是由“微粒子”撞击产生的。

因此，让真理的存在自身取决于我們对真理的发现之所以显得象悖論，是因为在某些情形里继发现而来的是以往的价值之变值：现在这些价值被重新估价為“假的”而新的“真理”在時間上被后推为过去一直是真的。不过，这种变值取决于問題特有的性质，并且若不是人有要証明这个〔新〕断言是真实的企图，这个情形本应是不可能发生的。当“所发现”的东西是一块岩石蘊藏的金子时，我們就认为它过去“一直”在那儿；当发现的是一个在家中行搶的匪徒时，我們的常識就反对把時間向后推。因此整个区分都寓于人对真理的估价活动之內，而并不提供任何理由可以认为“真理”有不依赖于人的認識的任何实际的独立性；試图这样做实际上是誤解了我們的程序；由于一个“真理”經人处理之后可以看作“独立的”，于是不願真理借以得到“独立”存在的过程，认为它本来就是独立的这个想法是純粹抽象的錯誤。再进一步推断說在認識中邏輯應該完全从人的方面抽象出来，这就恰好象是論証說：由于兒童长大成人脱离父母“独立”了，所以必須把他們理解为根本是独立的，并且必定“一直”就是独立的。

它的估价联系起来，把它說成是对宇宙的有目的的反应 *ἔφεσις τοῦ ἀγαθοῦ* 的必要部分，我认为这种反应显然給人类生活的斗争以尊严和伟大。这个概念的理論上的重要性是根本的。它对自然主义的每种形式都是很容易地和絕對地致命的。因为，如果任一自然主义体系所依賴的每一“事实”归根到底都是一个估价，一个借助从更广泛的整体中选择、借助对显得不相干的事物的否定和借助对看来重要的事物的有目的的处理而达到的估价，那么，从在每个步骤上都蕴涵着对人的参照的結果中把对人的参照消灭的作法就显然是荒謬的。因此，人本主义的学說提供了一种对自然主义的防范，那些对采取一种“精神的”人生观感兴趣的人现在既然十分明晰地看到唯心主义絕對主义提出的防范是全然虛幻的，就应该益发賞識这种防范。因为“絕對的精神本性”在挽救被唯物主义的缠扰所扼杀的人的希望这点上什么也沒有做：我們仅需把“絕對精神”理解为，在自然主义方面成为无力帮助神学家和伦理学家，就象我們早已看到它的无力帮助科学家一样。^①

把邏輯和其它规范科学統一起来在实践上比在理論上甚至更有价值。因为这种統一拥护人以完整的形式向宇宙提出他的断言的权利，这种完整的断言作为一种要求，不仅要求真，还要求善、美、幸福，共同合为一个单一的、不可分解的融合体；并且对当前可能还更重要的是，它証明了我們如自己意愿的那样力求完成这样一个統一的努力是正确的。当然，这个理想能否达到是不能确定地預言的。不过，一种給我們以希望的权利和激励我們敢于去試行的哲学，比起試圖以不分青紅皂白、非邏輯地否定人的估价与事物的真实性的关系来压碎我們的一元論，諸如斯宾諾莎的哲学，肯定是一个很大的进步。

可是，在专门的哲学中，宣称对科学的形式关系比对宇宙的断言和人的命运更感兴趣算是好的方式，所以我們不妨马上指出人本主义对科学的一种对称分类所提供的重大帮助。如果真理也是一种估

① 第十二篇論文 § 5。

价的话，我們便能了解为什么邏輯象倫理學和美學一樣應該試圖作出規範判斷：如果所有自然科學都利用邏輯判斷，並要求邏輯價值，那麼我們便也能理解規範科學如何和為什麼控制着自然科學。最後，我們看到對立的估價以及在自稱的斷言和把這種斷言選進規範之中的選擇之間所作的區別以完全相似的方式貫徹了一切規範科學。正象凡自稱真實的斷言並非一概真實一樣，因此凡自稱有益、正確或美的斷言也並非一概如此，而終極來說所有這些斷言都是要看它們與形成我們最終希望的完滿和諧的關係來判定的。

VI

本文一起首便宣布要以雙重挑戰來作結束，文章既經說明了實用主義真理觀提供的一些好處，我們必須以非出于好辯而更多地出于關切探討的精神返回來談談這個挑戰。因為，一個真正堅決的理智主義傳統的信徒恐怕不會被我們或任何人可能講的任何東西所打動或說服。他會直截了當地閉上眼睛堵上耳朵並背誦他的信條。也許還不曾有人為違背自己意志的哲學真理折服。不過，我們的理智主義正在變得不那麼堅決了，這些迹象（甚至奇跡）正開始出現。因此，就連那些尚不情願面對新的解答的人也許能被誘導着看到舊答案里的缺陷。如果因此我們非常謙卑地但堅持不斷地引導他們注意到這些缺陷的話，我們也許能使他們看到古老的理智主義遺棄了它的受難者，沒有給他準備下對兩個重大問題的答案。因此我們要問，以理智主義的假設為基礎，他們建議如何（1）估價一個自稱真實的斷言，以及（2）區分這樣一個斷言和一個確立的真理？這兩個問題構成我的挑戰的第一部分。顯然它們是健全的問題，並且對任何自稱完整的認識論提這樣的問題都會是公正的。並且如果這樣的答案存在，那麼這個答案對理智主義的整個情況既如此重要，所以我們可以正當地要求它把答案拿出來。如果不拿出來，我們將會耐着性並且希望有一天我們會得到揭示秘密真理的犒賞；不過人性是軟弱的，時間拖延越長，他們就會越發懷疑〔理智主義〕什麼也拿不出來。

我們的挑戰的第二部分牽涉到理智主義者對我們的解答的否定。如果我們的十分淺顯和肯定的斷言：一個真理（斷言）的真實性（確實性）是由它的後果的價值來檢驗和確立的，是那樣大錯而特錯的話，拿出大量包含一個可疑的斷言的真實性（確實性）是由另外一些方法確立的實例，肯定應該沒有困難。因此我想請求擲下一個這類的明確的實例。^① 我只要求一個條件。實例中應該真正存在一個問題，以致在我們加以考查之前它的真答案就會顯出是假的。因為沒有這個條件，我們就不會得到如實用主義者所想的實際認識的例證，實用主義者的理論自稱要分辨其中有獲得真理的實際機會和墮入虛假的實際危險的情況。另一方面，如果引用的僅僅是無可懷疑的或詞句上的真理的例子，並且斷言說這些真理所以真實不是因為有用，而僅僅因為它們真實的話，我們就會僅以爭論真理的歷史源流而告終。我們會主張說，它過去一度是可疑的，人們把它作為真實接受下來是因為它的經過考驗的實用性：我們的對方會駁斥我們的演進說並且斷言它始終是真實的。我們會同意目前它是無可爭辯的，對這個特征的來源我們卻不會有一致的看法；而且一般來說我們對已往的史實知道的太少，不足借以確定任一看法。這樣我們就會一點也沒有接近解決。

另一方面，借助觀察在製造過程中的真理，我們會推出對已經製成的真理的本性的結論。真理是否本性就是實用的，抑或這個說法是對它的性質的卑鄙的誹謗，我們無疑是很希望解決這個問題的。過去主要阻礙做出這個決定的是這個事實：我們的見解儘管公然（私下里尤甚）受到大量的誤解、誤傳和誤用，可是誰也沒有認真想直接地、明確地和徹底地駁斥我們的任一主要論斷。^② 也許更奇特的是我們的批判者對他們認為自己能夠提出的、解決這個業已引發的爭端的替代辦法卻只字不提。他們既沒有提出對最終可以說是有意義的真理的任何說明，也沒有提出一個能使我們分辨“真”和“假”的說明。整個情況是過於奇異和過於有損哲學的聲望了，所以，我們真摯地希望，在那么多和我們激烈地持有異議的知名邏輯學家之中，終久會有些

人如他們的 *θυμοειδές*③ 容許他們的 *φιλόσοφον*④ 所能达到那样清晰和明白地看出（并讓我們看到！）他們駁斥这些邪說的途径并如他們的 *φιλόσοφον* 容許他們的 *θυμοειδές* 所能达到那样勇敢地把自己的意见表达出来。

① 泰勒教授試圖在《心灵》杂志新編第 57 期上回答这个挑战的前一个形式。我在新編第 59 期上以《实用主义与假实用主义》为题的答复，說明他連基本的“皮耳士原則”都誤解了。

② 現在泰勒教授業經以否定心理学与邏輯有任何相关滿足了这一要求（《哲学評論》XIV 第 287, 287 頁）。但是緊接着（287 頁）他感到不得不論証說，他接受任一信念为真实的动因是一种感情的特有形式！的确，没有这样的感情就不能接受真理，这个事实构成心理学与邏輯之間十分实在的联系。比較第三篇論文。

③④ 按柏拉图的說法就是灵魂的“精神的”（spirited）部分和“哲学的”（philosophic）部分。

真理的本性^①*

提 要

I. 如果使理想脱离人的生活,建立理想便是在费精力。II. 周阿欽先生将真理的人的方面抽象出来。III. 他的“理想”因而破产。IV. 黑格尔“辩证法”中的真理与错误。“具体的”共相实际上是抽象的。科学“法则”确实是具体的并且不象所宣称的那样是无时间性的。理智主义认识论中人和理想之间的割裂。V. 与人本主义的解答的对照。真理的“符合”及“独立”的观点。两者都是理智主义不可避免的,正如它们以怀疑论告终是必不可免的一样。

I

在地球上蔓延和呼吸的一切动物之中,人最爱打破偶像——因为他也最爱塑造偶像。他总是在从事为自己的喜悦及崇拜而构造理想,又不断发现他所崇拜的是偶像并打碎他自己的创造。

这个荒唐地浪费精力的过程的原因永远是一样的。建立理想和树立偶像的时候过于缺乏批判精神。对于在其上缔造永久性结构的理想的基础所付的注意过少。一个理想必须满足的条件受到忽视。然而这些必要条件并不复杂。这些条件可以表述如下:

1. 理想必须能为从我们现实的人的观点出发的一个思想所达到。

① 本文作为对周阿欽先生(H. H. Joachim)的一本同名的书的评论曾在 *Journal of Philosophy* (《哲学杂志》) III. 20 (1906年9月27日)上发表。原文略有扩充。

* 根据原书第六篇,第163—178页翻译。

2. 理想在建造的时候必須与现实的人的生活有关。

3. 理想必須能为人的现实生活的发展所实现。

4. 但是它必須有超乎现实的人的生活之上的“独立的”权威。或者簡言之，理想必須(a)是一个为人的理想，而又須(b)具有超乎人之上的权威。

显而易见，不遵行第一个条件，理想将是幻想的武断創造，这种幻想只把现实当作跃入五里云雾和梦境的跳台。任何凭这样一跃达到的理想只要一试图从理想回到现实，即：将理想应用到现实生活，马上就不得不显露出它的虛幻的性质。于是我們发现我們不能从理想的观点返回；在理想的眩目的光照之下，现实显得可怕和歪曲，陌生而不可理解。我們因此被激怒，我們会感到不禁想宣称彻头彻尾虛伪和有缺陷的不是理想而是现实，并且我們会感到不禁想把我們的“理想”建成一个真正的愚人乐园。

不遵行第二个条件，我們的理想就变得沒有作用并因此实际沒有意义。一个真实的为人的理想必須能应用于人的經驗的世界。一个理想若不能这样应用，則即使它可能令天使傾倒，使絕對得救，也不是一个为人的理想。而显然，一个一跃而就的理想非常肯定会証明是不能这样应用的。由于它不是从现实循序漸进达到的，它不能返回现实世界，启发现实世界在迷茫中的摸索。它的存在归于病态的幻觉；它的运用归于非理性的命令。

不遵行第三个条件，理想便失去逼迫的力量。不可能的东西就不是强制性的根源，不是吸引的中心：以达到不可能的东西为目的也是不合理性的。理想如果能实现便不是理想这一想法是从这个事实推出的虛假的結論，这事实就是：理想是递进的，当现实接近了一度似乎是理想的水平时，理想又展开了。这个想法忽视了这样一个事实：在整个过程中，理想必須被設想为本质上是可以实现的。如果沒有了这个对它的可能性的信念，我們的献身于理想马上就显得愚蠢了。

不过，人們通常为了第四个条件牺牲了其它三个条件。理想被

违背自然地投射到一个非人的领域，为了保证理想的独立和提高它们的权威使它们与人的生活脱离，造成了理想的无实际效用及不可能。这个过程自我挫败的性质已经解释过了。我们也可以表明这个过程是以理想的权威和“独立性”的根本上错误的概念为基础的。我们一定不能把理想的“权威”设想为是强加于人的；它必须是由人自由地构成和承认的。我们也不能把理想的“独立”设想为绝对的；它不能意味着与人的生活没有关系。独立至多只能是相对的，是实际事实的一种试探性的简化，是排除这个或那个不重要的情况、这个或那个不合拍的愿望、这个或那个不协调的要求。但是树立一个完全脱离现世条件、人的心理和个人要求而独立的理想，论证说由于经验表明我们可以撇弃某些这类的特征，因此所有特征都可以先天地一体排除，这似乎仅仅是例示了“合成推理”的谬误(fallacy of ‘composition’)。我们永远不该忘记，在任何起实际作用的理想中，“独立性”都是相应变化的，并且严格地限于它的效用所要求的意义和范围。

II

这些思考不是全部出于周阿欽先生有趣的和有益的论文的启发，但是这些思考在这篇论文中发觉了丰富的例证。看到一个正直的人真心诚意地对他灵魂的偶像实施着打破偶像的技艺，永远是一幅感人至深的景象，但是任何一个曾经考察过人的理想的作用的人都会预言，周阿欽先生自己以漂亮词句所表白的(第171—180页)对真理的本性的考察要完全失败。

周阿欽先生的失败是由充满他的关于真理的理想的那些基本假定招致的。

(1) 他假定“批判的”问题过时了。他没有在任何地方流露出他感到有提这个问题的任何必要：“我怎样能认识我曾假定的一切？假定的事实怎样才能与我对它们的认识取得一致？”因此他没有提出他的理想是怎样达到的问题。

(2) 这就致使他假定了一个不可能的论点，而不理解能从这个论点说的任何话都与人的生活的事实无丝毫关系，等到他理解这点时已经太晚了。他假定“真理的本性”关系到的是“一个理想地完整的经验特征”而不是人的心灵的实际程序，这样他就不可避免要规定“能有一个并且只有一个这样的经验；或者是只有一个有重要意义的整体，它的重要意义在所要求的意思上是自我包含着的。因为它是绝对的自我完成，绝对地自我包含的重要意义，这一点是作为假设设定了的；除去绝对的个体性——除去这个完全完整的经验——什么也满足不了这个假设。人的认识，不仅仅是我的或你的认识，而且连世界上在认识发展的任何阶段上的最好最充分的认识——从这个理想地完整的意义上来说，显然都不是有重要意义的整体。因此，从人的心智的观点来看，真理是一个理想，并且是一个作为理想或在其完整性之中永远不能象人的经验一样现实的理想。”^①

(3) 既然假定了这一理想，他就不得不尽可能抽离一切人的、现实的和具体的事物。但是这个抽象最终表明是行不通的，最后当使他的真理的概念接触到人的错误这一事实时，这个概念便必然不可收拾地崩溃：因为这是在它所不齿的现实的重压之下陷入了一个假理想的泡沫般的内部空虚之中。

我们能够用周阿欽先生自己的話來說明他確曾做過所有這些假定。他在第 178 頁上這樣描述他的這個觀點的假定：“真理的本身是唯一的、完整的和圓滿的，一切思維及一切經驗都在真理的認可範圍以內活動並服從真理的昭然若揭的權威；我從未懷疑過這一點。”不必要懷疑，我們說如果他只要曾經稍微自願地考查一下這個假定，也許他就不会到末了不得不懷疑這麼多。因為，把他所設定的理想的

^① 第 78—79 頁。所描述的理想顯然不是一種為人的理想。周阿欽先生自然感到人的語言不適合作描述它的手段。所以在第 83 頁腳注中聲稱雖然他稱其為“經驗”，但這個詞是“令人不滿意的”，他所以使用它僅因為“上帝”一詞會“使人誤解”，而“絕對”和“理念”等詞已成專用的詞匯。

特征来自何方的問題这样一笔勾消肯定是缺乏批判精神的。按照定义他也把作为一种人的理想的真理的概念勾消了。因此他在前言上說他不准备討論人本主义的真理概念实在是多余的。他不可能討論；从他的观点是看不见人本主义的见解的，并且他不得不把人本主义的见解看成似乎是“对真理的一种通盘否定”。

从周阿欽先生的观点看来，人的認識只能呈现为一种不可解地背离“理想”的宁靜、純洁与完善的衰退，呈现为一种他有責任“尽全力来怀疑”的“非现实的抽象”的混乱（第 59 页）。或者照他更完全的說法就是（第 167—168 页）：“我們認識到这个或那个認識着的心灵——更不必說那个合在一起来区分这个‘人’和那个‘人’或这个‘自我’和那个‘自我’的特质的混乱的集合体——的差异只是为了把它摺在一边，并且有必要的話可以打折扣地取它的价值。这些差异是在真理借以得到反映的媒介中存在的偶然的不完善性，浮面的不規則性；是知識通过它得以傾注的导管中的局限性。它們好比是知識之流上的泡沫；它們在水面上創造的任意的变异的瞬間一现并未波及一条齐一而无時間性的洶湧巨流的深处。我的和你的思維，我的和你的自我，特殊的暂时过程以及在极度不和諧时成为錯誤的、那些有限‘样式’的极端的自我实体化：这些都是不知怎地(somehow)^①与已知真理相联系的偶发事件，但是它們自身和它們联系的方式却被从認識論中一笔勾消。”^②

因此，認識論“研究的是作为无時間性的与普遍的已知真理”（第 168 页），并且科学判断不能“在所有偶然的和混乱的心灵装置中”（第 115 页）“关系到作为‘这个’或‘那个’、即作为通过其独有的心理历史发展起来的特质区分开的个人心灵的具体思維。”（第 93 页）

或如他最終以及最坦率地說道（第 118 页），“我不探討邏輯學家怎么能从‘心理的个人’过渡到‘邏輯主体’，怎么能从这个现实的思維（以及它所有的心理机构与特有的裝置）过渡到把真理断言为肯定普遍意义的思維。我深信，邏輯學家从来不曾真正从在所假定意义上的这个个别思維_右出发；并且假若他是从此出发的話，从这种心理

虚构到认识主体的过渡将会是不可能的。”

显而易见,无论如何周阿欽先生决没有从“这个个别思维者”出发,同样地他也从未想到过这个个别思维者。他象柏拉图一样,既经假定了他的“逻辑”观点,就连这个观点表明行不通的时候,也从未怀疑过心理事实的不符合仅仅是不相干和混乱。他说(第82页)“我们一直在呼吁全面扭转这个态度”(从现实出发的态度)。“在我们眼中,坚固、实在和充分现实的是理想。有限的经验是在理想中扎根的。它们分享它的现实性^①并从中汲取它们具有的每一本性及其可设想性。由于有限的经验在其下显示了它们支离破碎的活动的条件,没有因此限制理想的存在,便谴责理想,或者由于这种不完善的语言的可设想性过于含混暧昧以至不能用于理想,便否定理想是可设想的,这样做是一种乖张的态度。”

III

那么,这个理想的观点是什么呢?第76页告诉我们说“理想就

① 象形而上学一样,理智主义的逻辑到来了,当它的虚假抽象不中用的时候,总是求助于这个魔术般的字眼!一个不顾情面的坦率的批评者不禁想把所有这样的段落中的这个词都换上小鸡蛋(Humpty—Dumpty 指英国童话——译者)的口头语“决不怎么样!”(“Nohow!”)

② 周阿欽先生曾对我在《心灵》杂志,新编,第69期,第412页上引用这节文字提过抗议,并声明这节所表达的是他正在攻击的观点。的确,他对这节所谈的观点总的来说似乎不完全满意,但是引用其中一部分来说明他和这种观点所共有的一个一般困难,我看不能说是冤枉了他。他对它的(十分温和的)“攻击”关系到的似乎仅是我未曾引用的一部分,即这个字面上的问题:是否那陷入困难的东西必须称作“形而上学”还是称作“认识论”,以及设若是后者一种,是否可以召喚“形而上学”来援救。他正确地驳斥说,困难是不能象这样来逃避的。但是我引用了他来证明的主要问题是人世间的错误怎样与天上的“理想”得以相容,对此他仅只说(第189页):“我们必须能够表明极端的对立与对对立的克服都是那种自我完成中的主要环节。”好吧,可是这除了是对他自己的表明的未完成的假设以外还能是什么呢?

③ 周阿欽先生就这样滑过了“共性”的难关。柏拉图至少曾看到了它的重要。

其主要本性說就是系統的連貫性，這種連貫性是有重要意義的整體的特征。一個‘有重要意義的整體’是一個組成了的、自我完成着和自我完成了的個人經驗。它的組成便是它的自我完成的过程和它的个体性的具体表現。”

只要“理想”的这个观点能站得住脚，只要能把“个别思維者”从探索中全然去掉，那么这些话就說得很好！不幸的是他不能。

知識之樹只要“不知怎地”給人看到了，則就是在邏輯學家的樂園里，也不能保住不受人的衰瀆。不但如此，邏輯學家還終將被“人的經驗的二重性”的魔鬼似的計謀趕出去，這種二重性具有“其普遍性和獨立性然而也還有其个体性和其對個人及私有條件的依賴性”（第29頁）。“真、美、善是無時間性的、普遍的、獨立的構造；但是，在有限主體的思維中、在滅亡中的人的行動與意志中被表現出來，對真、美、善也是主要的”（第163頁）。它們“在現實世界中呈現，在有限的經驗中存在……並且它們的生命（至少這種生命的一方面）是判斷、感情、意志——有限的個人的過程和活動。真理如果要是為我的，它就必須進入我的理智的努力之中”，不管它怎樣脫離“我借以達到對它的認識的過程”而“獨立”（第21頁）。

難怪“人的經驗”是“悖論性的”（第23頁），並且到最后“理想”應付不了它的“二重性”！沒有為錯誤留余地；但錯誤却頗為難解地存在着。這樣，錯誤就成了有限的東西的“獨立宣言”，是某種完全“不能想象的”東西，“在那里凡是宣告的都不實在，沒有什麼實在的被宣告”（第163頁）。

所以“連貫性這個理想”“一進港口便遭到復滅”（第171頁）。“它必須要使‘人的經驗的二重性’可以理解”（第170頁）；它未能適應“既必須又不能完全滿足”的“要求”（第171頁）。整個“航程以慘劇告終，並且這是一個不可避免的慘劇”（第171頁）。

周阿欽先生英勇地駕着這只建造不良的船駛向預先注定的失敗，那些拒絕寄身該船的人對着橫禍自鳴得意將會是胸襟狹窄；^①但是指出為什麼災難从一开始就不可避免則無不可。

尽管这个完整的理想主张“具体性”，切望有“一个自我完成的个体性”，可是它倚賴的却是未能証实的抽象，这种抽象脱离了我們能够达到和考查或关切达到和考查的唯一的認識和真理的最主要特征。正如斯陶特(Stout)教授所說的那样^①，“我們最先熟悉的唯一的認識是个人方面的認識，經驗的、历史的自我的認識”。一切实在的真理都是人性的，一切现实的認識都被人的、人格的目的、兴趣、感情和意志彻底充滿。周阿欽先生沒有权利把这些事实看成是歪曲的騷扰：它們是知識之树的根。他无权把認識当成好象与个人无关：甚至在科学上也从未真正消灭“个人差距”^②，而在哲学上将个人差距渗透一切的影响抽象出去的企图是要得到自我懲罰的。他无权假定从認識的充分具体性来領会我們的認識对它的“客观性”将是致命的；他應該已經研究过人怎样从个人判断前进到关于真理的社会協議并最終建造起理想，这些理想意在指導我們的期望，但当它們一与人的認識失去接触时，它們马上就失去自己的重要的意义。

当然，周阿欽先生必然要为这种缺乏批判的假定付出受懲罰的代价。他根本未能描述任何类似人的認識的实际过程的东西。他同样未能刻画科学的工作。他甚至未能使自己的抽象理想自圓其說：它在自身的重压下分崩离析了；尽管这个理想自称絕對，它却沒有任何权威；尽管它冀获“連貫性”，它却不連貫，連自身都不連貫。

此外，这些缺陷是緊密地相互交織着。由于他曾假定絕對的观点并把每一判断的个人的周围联系抽象出去，所以他永远也不能把握任何判断的实际意义。他看不到意义寓于判断的使用，寓于判断与一个認識的目的的关系，寓于它的适应一个特殊問題，寓于它的滿

① 由此看来布拉德雷先生关于“耶利哥”的安全(Jericho 见《旧約》《撒母耳記下》十章、五节，隱喻遙远而不确定的地方——譯者)的吹噓似乎特別放的不是地方！

② Arist. Soc. Proc. (《亚里士多德协会會議記錄》) 1905—1906年，第350頁。

③ 比較我对周阿欽先生的另一篇論文的討論，见《心灵》杂志，第71期，第404—405頁。

是一个需要。由于忽视(从对立观点看来是明显的东西)意义取决于目的和意义要求应用,他便将自己局限于可能意义并运行在一个虚弱无力的鬼魅世界之中。只有在这样一个抽除人性、实体化的抽象的幻影之中,真理才能显得没有时间性和不可变更,判断才能在孤立中具有意义(第 90 页),才能确实具有它们“肯定”和“要求”的“真实性”(第 108—109 页),思维才能运行、生活和扩展到空间及时间以外(第 176 页)。

但是这些都是伴随一种行不通的观点而发生的幻象并且整个黑格尔辩证法的女妖大宴会事实上始自任性的、不可能的认识的非人化。

IV

黑格尔的辩证法主要是一种要确定意义自身和意义在脱离它们的应用与实际作用的抽象中的连结性的企图,并且在某种意义上说是所有这种企图的顶点。但是它失败了,因为它同样不曾觉察“范畴”自身不意味着任何东西,范畴的意义寓于运用它的目的。黑格尔曾觉察到——他竟然觉察到这一点是他极大的荣誉——抽象就自身来看“越高级”它也就越空虚:这样,在思维的“哲理”(意即抽象)沉思中似乎就出现了递进的意义的丧失,逐渐抽去内容,直到抵达最高级“范畴”即“存在”,事实上“存在”显得与“虚无”没有区别。黑格尔看到这是错误的,便竭力想为这个思维上的疾病寻找治疗的方法,而把他的“辩证法”提供为思维可能返回“精神”的具体性的途径。这就是说,他觉察到具体实际上比抽象高级,并因而要求人们应该把一个要在实际上有价值的共相理解为“具体的”。因此“具体的共相”就是对矫正抽象的错误的某样东西的要求。但不幸的是具体的共相并不是以做到这一步。因为黑格尔不曾看到(1)他的问题是不实在的;以及(2)他对问题的解决是虚幻的。

(1) 黑格尔着手医治的思维疾病并不真正存在:它是哲学家的一种虚构,一种对实际人的认识的有缺点的分析的产物。如果我们

不把思維的实际作用抽象出去，我們就沒有必要借助辯証法的盘旋回轉引伸出一个具体的共相。因为在其实际使用当中一切共相都是具体的。因为它们被应用于一个具体的情境之中。这对“存在”以及对“精神”都是真实的。在任何时候，当我们实际有机会来断言“存在”，亦即把任何东西都包括在那个最高的类(summum genus)之中，我們的意思就是把它和实在的具体整体联系起来，而不是把它包括在一个空洞的范畴之中。如果导致这断言的一連串思維的目的不曾被抽象出去的話，这一点就会始終是明显的。一切抽象都是为一个目的进行的，并且一切抽象都意在被应用和在它們支配它們被应用于其上的个别情况中恢复全部具体性。因此个别情况的“抽象性”对人本主义的認識論不构成問題，并且只要觉察到抽象的用法就简单地治好了“抽象的錯誤”。

(2) 就算黑格尔的困难不属于我們只要不陷入其中就可避免的那种困难，他的“具体的共相”也不是避免困难的途径。在不加以应用的条件下，“具体的共相”永远不是完全具体的。“辯証法”就象柏拉图的“理念”一样不会回到抽象的(有目的的)过程所自始的具体的个别。辯証法到“精神”的“范畴”就停止了，并假定它是应用于实在并且不能被誤用的了。但是，既然一个不能应用的“范畴”显然是沒有意义的，那么辯証法在具体“精神”上的应用便成为真正的問題。辯証法不能解决这个問題，的确，它甚至沒有怀疑到問題的存在。因此“具体的共相”之自称具体純粹是一种“虛张声势”。它是并且仍将是一个十足的抽象，因为它未曾把握抽象的功用。它把認識过程的个人方面抽象出去，沒有觉察到这样一来它就消除了自己存在的理由。在其它方面具体的共相也不是它自以为所是的那样。它甚至不是一个真实的共相，因为它並沒有支配殊相的力量；尽管它在理論上作了种种保証，在实践上它却把殊相看作混乱与非理性的而加以否定了。反之，实际上有作用和被用于现实認識中的諸“共相”永远是特殊的，这就是說它們是在“此时”和“此地”被应用于“这个”的。

故此黑格尔的“共相”既不會在普通認識中出现也不會科学认

識中出現。科學的“共相”(“法則”)只有被用于特殊情況時才有生命；它們試圖系統表述事物的習性並且旨在成為指導我們去處理事物的規則。因此，斷言說(第110頁)“科學思維在共相中運行”以及說“在植物學科學中類似‘樹是綠的’這樣一個知覺判斷本身是沒有地位的”，這樣的斷言只說出了真理的較不重要的一半。因為實際上共相是被應用的共相，植物學科學如果不處理個別樹的行為的話，它將沒有價值，較為更抽象的判斷如果不能借助適用於更大量的“殊相”來表明它們的實用力量的話，植物學科學也不會珍視它們。總之，我們的科學程序無論如何也不認可不能應用的共相具有任何價值這個觀念，並且所宣稱的科學真理的“永恒性”僅只是由脫離目的的抽象所引起的一個幻象。^①

但是，黑格爾的“共相”不僅錯誤地表現了科學的“法則”，它同樣歪曲了我們對“殊相”的見解。它自身作為一個抽象，構成了“個人心靈”這個妖魔，大概是為了某種比它自身更可怕的东西也許會阻止我們承認平易的事實。但是它的“個人心靈”是一種借助從具體心靈中排除一切價值而形成的虛構。^②在現實的心靈中價值是作為心理事實而與理想和個人物質一起全部呈現出來的，它們都能和諧地為保存個人生活貢獻力量。^③

因此，我們沒有理由或誘因來把“殊相”和“共相”對立起來，把任何心靈的實際內容當作“偶然”、“不相干”或“混亂”的而加以否定。這就是說，對一個真正從“有限經驗”出發的人來說〔情況就是這樣〕。但是，只是周阿欽先生的渾厚的幻想才使他以為他已經努力做到了這一點(第115頁)。他對“理想”的假定事實上使他喪失了按照其實況

① 如洪利(Hoernle)教授簡潔地說道，“科學只離開它們在任一所與情況中的暫時環境來系統表述它的概念和法則，這樣做是為了能更好地理解和控制現象在時間中的承續”(《心靈》雜誌，XIV, 329)。比較《人本主義》第103—105頁；《形式邏輯》第二十一章。

② 比較第三篇論文 §14。

③ 比較第三篇論文 §3。

描述人的經驗的能力。事實上他把人的經驗分割成一個（照他的想法）超人的部分和另一個若非兽性的也是可鄙的部分。但是這兩部分將不連貫甚至不銜接，他的認識論就在它們中間塌了台。

換句話說，周阿欽先生曾想方設法重新打開了一個從未真正封口的舊創傷。當絕對主義的認識論被徹底地往尽头處思考的時候，在每個絕對主義的認識論里，在真理的“人的”和“絕對的”方面之間就存在並且必然存在一個張開的二元論的斷裂。這個斷裂上面沒有橫跨的橋梁；可是神秘主義者常常幻想他能駕在願望的羽翼上御風飄過。周阿欽先生過於多疑又過於誠實，不能耍這種騙術，但是舊日的錯誤把他領進了舊日的死胡同。理想再次被同它扎在現實中的根分開；它再次被煽動起來超越我們的經驗；它再次拒絕返回人世間和把它超度出來。抗議說什麼（第 62 頁）“共相不是和它的諸殊相并行存在的另一個實體”也是徒然的。由於拒絕把共相設想為人的和由人高于諸殊相之中的，他自己已把共相弄成了這個樣子。

如果他不願意把共相設想為一件人的工具，設想為在其使用中存在和為其使用存在，如果他願意堅持認為它必須是“獨立的”，它就必定被抬高到喪失了一切真實的為我們的重要意義。這樣，我們就仍不免要把往昔亞里士多德對柏拉圖的理念的抗議重復一遍，以抗議黑格爾的共相。如果共相超然于人的認識之上，它顯然要失敗，因為它成了沒有效用的、對我們既無意義又無興趣的复制品；如果共相試圖對付人的認識的話，它便成了想吞沒人的非人的怪物，並且更顯然是要失敗的，然後它就用荼毒我們、蔑視我們來進行報復。不論在哪種情況下人性的和理想的也不能和諧地結合起來，它們的二重性也不能克服。不過，這個二重性是由開始時假定的一個非人的觀點引起的；如果我們以考查怎樣鑑實“真理”和發現錯誤作為探討的起點的話，就不會產生阻碍道路的“二重性”了。^①

① 請將所有這些與第二篇論文 §§16—18 和第三篇論文 §§17—18 的論證作一比較。

討論周阿欽先生的观点实际上不言而喻就是对周阿欽先生的論文所能加給的最高贊揚。因为这意味着：既經假定了这个观点，他就貫徹始終地和嚴謹地把观点的含义一直發揮到痛苦的尽头。的确，看起来在所有“盎格魯—黑格尔”学派的作家之中他最牢固地抓住了他們的中心問題，最誠实地面对了他們的困难，最清楚地表明了他們的学說实在是什么意思和它們实在导向何方。也許我們不能期望他的結論應該受到这一学派所有（甚或任何）成員的欢迎；但是他使人如此清楚地看到这一爭点，这就是对哲学非同小可的貢獻。其它站得远到足以享受他的批判的光輝而不至为其火力炙焦的哲学家将会照这个批判的真实价值来賞識这个貢獻。尤其是人本主义者，他們将从周阿欽先生对与他們的正相反对的态度所作的毫不妥协的表述中得到不小教益。他們将滿意地注意到在一切主要論点上他和他們之間的平行是如何密切，他和他們之間的对立是如何全面，并且他們将把这个〔现象〕看作是証明了其分歧始自对同一問題的不同回答的敌对见解的內在一致性。他們会为这件事欢欣鼓舞：周阿欽先生已毫不含糊地表达了大量概念，这些是他們早就疑心到他們对手怀有的概念，并且是他們希望看到在紙上加以陈述的。他們也不会为周阿欽先生的劳作所得出的反面結果而惋惜。相反地，理智主义试图不顾認識在人的生活中的现实作用来解释“認識如何可能”这一問題的作法的最后崩潰越是广泛地被人看到，他会越是欣慰。

有鑒于周阿欽先生的作品的基本价值，再提到次要的缺点似乎是不礼貌的。但可惜的是他沒有从“与——实在——符合”这个真理观的最淳朴形式出发，他反而完全避免考虑它。因为这个观点的感觉主义的形式，亦即使思維参照知觉的檢驗，是最讲得通和最少不恰当的。的确，撇开背后的解释不談，这个观点描述的显然是实际发生在我们認識中的过程，这个观点并非虛假而是不全面。它一般仅仅意味着当我們的判断走在知觉前面的时候，知觉并不証明它們是虛

假的。

再者，我們感到沿着理智主義的路綫，即柏特蘭·羅素和 G. E. 摩尔兩先生制定的路綫，把實在是“獨立”的概念進行到底的最為貫徹始終的企圖在第 51—55 頁上不是被駁倒了，而是被拒絕了。無論如何，對這個理論提出的異議似乎同樣打擊了那個儘管已經垮台可是周阿欽先生依然戀戀不舍的理論：兩個理論的基本假定是同一的，即經驗不應該使“事實”有所不同；這也就是他們的基本困難之所在，即在設定了這個“獨立的”真理以後怎樣使它和人的精神發生聯繫。現在這個關係不得不被設想為不知怎樣^①的“符合”；因此在批判這個符合的概念時，周阿欽先生似乎再次駁倒了他自己的假設。^②

的確，這好象就是整個問題的結論：當我們發現周阿欽先生和羅素先生的邏輯失敗之所在，正好是柏拉圖的邏輯在《泰阿泰德篇》中失敗之所在，即敗於錯誤的存在，並且敗於同一理由，即由於它任意把陷入錯誤的人的認識抽象化，恰好敗於布拉德雷先生失敗之所在，恰好敗於曾被預言失敗的地点^③；當我們發現邏輯學家不能說明認識的經驗事實，並且他們越努力解釋它，也就越來越深地陷入懷疑論的流沙，當推論成了“悖論”和有甚於神學的神秘，當我們的推理不是必須被看成“非理性的”就是必須被看成“邏輯以外的”並且當我們要把這個事實和 A. W. 摩尔教授正確地提起注意的事項^④——我們的實際認識無時無刻不在增長並循序漸進地改善人的實際命運——作

① 比較第四篇論文 §7。

② 當然在兩種情況中這個問題的表述都是錯誤的。我們不該問“我們的判斷怎麼能夠揭示獨立的事實？”我們應該問：什麼時候、為什麼和由於什麼內在的特質，我們的某些判斷具有這種被說成是判斷所有的、超驗的、“對一個獨立事實的參照”。這樣看來這個理由是實用的：那些判斷參照的是已經達到（相對）穩定和實用的可靠的“獨立事實”。

③ 比較《人本主義》第 48 頁和第四篇論文，第 3—5 節。

④ The Functional versus the Representational Theory of knowledge in Locke's Essay (《洛克論文中機能的對表現的認識論》)第一章。

一对照，这时我們难道不該停下来仔細考虑一个可能的、代替那条既致命又荒謬的进程的办法了嗎？难道现在不是到了把康德的“哥白尼式的观点变更”最終认真地用于实践，把真理不奉献給偶像或供奉給“理想”作祭品，而是終于把它的人性的美和淳朴描繪出来的时候了嗎？

真理的制造*

提 要

§1. 将“真理”与“事实”联系起来的問題。設想“事实”“独立”于我們的認識的困难:(a)实在論的悖論;(b)理性主义外加的矛盾。古老的假設必須抛弃。(1)真理是人的;(2)事实不是“独立的”,而是(3)依赖于我們的認識并和它相关联的。§2. 确认自称真理的断言和避免錯誤的問題。§3. 实际的認識是我們的起点:它的受实用主义的真理的檢驗所支配的七个特征。§4. 关于先前的認識的事实。§5. 接受事实作基础。事实的歧义:“实在的”事实是借助一个选择过程从“第一”[实在]中演化出来的。个人接受事实的“各种方式”。事实决不仅仅是客观的。§6. “客观性”的問題。它不=不愉快性。实用主义承认“不愉快的事实”以及承认的动机。§7. 兴趣和目的在我們的認識中的地位。“善”与“目的”。§8. 以断言的后果証实断言。§9. (a)完全的成功;(b)部分的和有条件的成功导向方法論的或实践的“真”; (c)失敗及其各种解释。§10. 認識的生长是有效性的生长,也是“体系”的生长,但“体系”是由它的有效性来檢驗的。§11. 真理的制造应用于未来与应用于过去。对真理的預期与重新估价。能否将一切真理都設想为“制造成的”?困难的情况。“从无中創造出万物”是没有的。“先前的認識”与“接受事实”的問題。§12. 实用主义地对待“先前的認識”。不能被認識的根本真理是无用的。§13. “真理的制造”事实上是“实在的制造”:(a)信仰、观念和欲望是使这个世界具有形相的真实力量;(b)理想的有效性;(c)“发现”依靠努力。§14. 进一步分析事实的基础便实实在在地是形而上学,实用主义的方法用不着走这么远。实用主义的价值間的冲突:(1)常識的实在世界的价值,和(2)真

* 根据原书第七篇,第179—203页翻譯。

理的制造的价值。但是第(2)之有較高的威信,是因为第(1)是实用地构成的。再說,实际的实在的制造可能与我們自己的实在的制造是类似的。

§1. “真理的制造”这个問題是从当前的認識論情境上的两点产生的。它源出于两个迫切的問題——(1)“真理”是怎样与“事实”联系的;以及(2)怎样把“錯誤”与“真理”区别开来,或怎样証实自称“真理”的断言。

我們业已大量地看到,在这两个問題上,理智主义的認識論已經証明它們自己完全进入了絕境。它們提問題的方式使回答成为不可能。它們的“学說”到最后只等于是失败的自白。它們不能理解怎么可能有錯誤,或不論怎样如果錯誤存在了,如何才能把它和真理区别开;它們对真理是怎样制造的这个問題能够提出的唯一答案,就是宣称真理决不会实在是制造成的,而是象我們人的真理必須向它靠攏的永恒理想一样,必定是現成地預先存在的(它是存在于一个非人的心灵里,还是存在于超出天空以外的空間,抑或是存在于独立的实在之中,这是个人的趣味問題)。可是結果当理智主义的認識論自己表明我們要達到这个理想是永远不可能的时候,我們除了认为这个答案根本不是答案以外还有什么办法?

此外,理智主义的認識論在真理与事实的关系这点上自行卷入了不可克服的困难。这些認識論从真理必須是对“独立”事实的把握这个未經批判的假設出发;可是它們不能理解“事实”怎么能“独立”于我們的認識。因为,如果事实以任何方式依賴于我們的話,它怎么还会是“事实”,“真理”又怎么还会是真的呢?我們能够制造“真理”和“事实”嗎?不准抱这种荒謬的、不虔誠的想法!可是我們人的認識所做的似乎正是这些事,这一点簡直太明显了。而且还是以在这种認識看来必然似乎是最可怀疑的方式做的。因為我們的人的認識使用了許多专断过程,这些过程仅仅受它們對我們人的天性所具的心理上的支配力的控制,并且当这些过程被抽象出去的时候,認識

簡直就不再起作用了。但是，理智主義一定要追問：這樣的过程怎么能不只是主觀的呢，我們怎么敢于把它們歸于一个永恒的心靈，歸于独立的實在呢？這簡直是荒唐已極。可是，如果這些过程僅僅是主觀的，它們不就必然要毫無希望地沾污事實，歪曲實在的形象，并且使我們的“真理”完全不適于成為它被假定為必須是的那種對實在的不夾雜感情的反映了嗎？

從哪個方面來接近這個迷團是無關重要的。如果我們從“實在論的”方面來接近它，那麼我們便遇到這些純粹的、十足的、不可僥倖的悖論，即：“獨立事實”是（1）通過一个據假設為它所“超越”的过程而為人認識的；（2）它是通過一種被承認大部分是（如果不全部是）任意的主觀活動而為人所把握的；（3）這對事實來說不造成任何區別；以及（4）我們還必須知道這樣一點，即我們必須知道：自在的和在認識之外的事實與在我們認識中出現的事實之間的“符合”不知怎麼是完善的和完全的！

如果我們從絕對論這方面來接近這個迷團的話，我們就發見一个加于“獨立事實”之上的或者也許取代了“獨立事實”的“真理的永恒理想”。在前一種情形里，我們所得到的顯然无非只是把問題複雜化了。因為現在將出現這樣的問題：“永恒的真理”是怎樣與“獨立事實”聯系的，以及它們二者將怎樣與為我們的“真理”和“事實”相聯系。不過就是在後一種情形里我們也無所獲益，因為這個理想仍然被認為是“獨立”于我們和我們的所作所為的。因此困難完全依然如故。不，由于要求我們必須知道人的東西與理想的東西之間的“符合”必須是不完善的又是完善的又更增加了這些困難！因為這種理想的東西是這樣構成的，即我們的認識不能充分覺察它，但同时我們的認識却又必須充分覺察它，以便我們可以借助觀察我們的認識與它的“符合”來確定我們的認識的“真實性”！因此，如絕對論所設想的絕對真理不僅作為我們的真理的標準是無用的，因為我們不具有絕對的真理，并且我們不能拿它來和我們的真理作比較，也不能估價我們的真理在何處以及在什麼程度上不及它的“神聖的”原型；絕對的

真理不仅是使一大堆必須拿来加以互相适应和从中組合成“客观的”真理及实践生活的“共同”世界的(人的)真理概念又增加了一个。绝对真理的概念肯定是有害的，它积极地瓦解了整个真理的概念，并孕育着自我毁灭的后果。

这个情境的发展我們已經在第二、三、四篇論文，第五篇論文的 §§ 3—5 和 §§ 7—8 以及在第六篇論文中追索过了，的确，这个情境的困难与反乎理性應該說是足以使那些相信理智主义假設是充分的最为理性主义的信念都躊躇不前，并迫使它至少要考查一下实用主义胆敢提出的对这一問題的替代的概念！

当然，对于我們这是再清楚不过了：旧的假設是錯誤的，它們的結果的荒謬証明它們是錯誤的，我們必須拋棄它們。我們將坦率地推斷——(1)不管我們是否已締造了一种完全无懈可击的認識論，总之，再閉眼不看在真理的制造中主观活动的重要性及遍在性是愚蠢的。必須坦率地承認真理是人的真理，并且不能沒有人的努力和主动而生成；人的行动是受心理条件制約的；因此人的兴趣、欲望、感情、滿足、目的、希望与恐惧都具体充分与認識論有关，并且决不能把它們抽象出去。

(2) 我們將看出我們必須拋棄这个关于不能認識的、甚或借助最不需代价的奇迹也不能和我們联系起来或彼此发生联系的真正“独立的”真理与事实的无用的概念。如果我們坚持要保留这个詞，那么我們无论如何也不能再用它来标志把人性的与不可能和人联系的非人性的东西联系起来的問題。我們至少要实用主义地解释这个詞，把它当成一个在既引伸出为人的“真理”又引伸出为人的“事实”的認識过程内部辨别某些行为、区划某些估价的詞。^①

(3) 因此，不要將我們的机智濫用于試圖統一被我們自己弄成矛盾了的概念，讓我們來嘗試一下另一冒險的历程，即提出一种完全地和一貫地有所依賴的真理來看看，說它依賴，這就是說這種真理是

① 比較第十九篇論文 § 10。

依賴于人的生活，滿足生活的需要的，它是由我們制造的，參照我們的經驗，並且在它的認識作用的过程中內在地演化出每件被称作“实在的”、“絕對的”和“超越的”东西。至少开始时它将比把人和“理想”或“实在”假设为对立的理論有这样一个大优点：我們將不必費很大力气去使它的各項彼此联系和使它們与人的生活联系起来。

§2. 第二个問題是怎样把自称“确实”已經判断过了的断言加以証实和如何区分“真理”与“錯誤”的問題，这个問題以一种还要更直接的方式提出了“真理的制造”的問題。的确，我們可以說以这个形式出现的这一問題是最为实用主义的問題，并且我們已經向它的解决迈出了几步。我們已經看到在“自称”和“确实性”之間的区别的性質及其重要性（第五篇論文）。我們也不妨把下述情况視為理所当然，即既然自称的本身沒有任何东西告訴我們它是否有效（第三篇論文 §18），那么自称的确认就必需依靠它們的后果（第一篇論文）。我們也証明了邏輯應該在充分的具体性中来考慮我們真正的人的認識（第三篇論文）。最后，我們曾提出我們應該把理性主义真理說的失敗，追索到它由来已久的拒絕这样作（第五、二、六、三、四篇論文），尤其是拒絕承認錯誤的問題和拒絕協助人的推理者區別錯誤與真理。

但是这一切并不足以使我們肯定地領悟真理的制造。要做到这点我們必須更詳細地分析一个实际認識的簡單事例。不过这是有困难的，其所以困难，与其說是由于在覺察我們正在做什么上面有任何內在的困难，还不如說是由于对实际人的認識的沉思已經被废弃到了如此的程度，由于我們已經把最簡單的事实翻譯成如此不可思議的奇怪的語言，以至我們很難給实际发生的事情以足够的注意。哲學家們曾竭尽心智來証明，要以最明显的方式来檢驗最簡單的真理而不把“范畴的先驗的演繹”或“概念的辯証法”扯进来是不可能的，至少是无法自圓其說的。与此同时他們忘記了我們的認識的十分真实的前題，并且一心一意地将这个事实从他們的視綫中排除出去，即我們全部的“真理”是在这样一些人的生活中間作为个人肯定出現的，

这些人在实践上对获得真理和避免錯誤感到兴趣。因此，当我把一个从远处向我走来的某人当成我的兄弟，以后看出并不是的时候，糾正这个錯誤的断言似乎是任何人都完全能做到的認識行动：把这个行动当成为“高級邏輯”的发軔者或“絕對理念之自我发展”的观看者所特有的权利，而同时完全无视这个事实，即(a)我正在焦虑地期待我兄弟，而且我又(b)偏偏患有近視，这样作似乎沒有道理。

§3. 因此，讓我們很朴实地和单纯地以我們的直接經驗，以正如我們发现的、我們自己成年的心灵的实际認識来作为开始。这个建議可能显得无望地“缺乏批判”，除非我們觉察到：(1)我們的实际心灵永远是实际的出发点，我們从这些点开始并在它們的协助下才上溯到任何我們愿意称之为“原始的”或“基本的”“出发点”；(2)我們永远將我們的实际心灵解释为这些另外的出发点；(3)任何精密的分析也永远不能滲入到任何真正确定、真正无爭議的、以之开始的原則；(4)这些原則既无必要也不可能，因為我們只需要將在其使用中起作用的和变得更确定的原則；因而甚至一起始有缺陷但得到改进的原則，最后都会变得比我們可能以之开始的最真實的原則还更真實；(5)在一切科学中我們的实际进程都是“归納的”，实验的，假設的，尝试性的，并且后来我們能在其中插入結論的論証形式也仅只是一个为标志胜利而建立的战利品。如果我們遇到不愿意接受我們的主张的情形，我們不要为了辯論出个眉目而耽擱，讓我們抱着实用主义的信念繼續走下去，这个信念就是：如果这些主张是暂时假設的話，結果所得的認識观点的有用性将会迅速使它們确立的。

因此，我們能够借助試探性地設立这样一个“常識的”起点而观察到：就連最簡單的認識行为也是一件很复杂的事，因为在这个行为中我們正在(1)运用的是这样的心灵，这个心灵已經具有了一定的先前的經驗和具有一定的認識，因此(2)它已經获得(它所最需要的)一定的在实在中的基础，它愿意將实在作为“事实”来接受，因为(3)它需要一个“平台”以便从其上繼續就一个它所遭遇的情境进行操作，

以便(4)实现一定的“目的”或满足一定的兴趣,这个目的或兴趣为它规定出一个“结果”并为其制定一种“善”。(5)因此这个心灵以一定的自愿参与对这个情境的实验,这种实验可能以试探性的预测开始,并以推理的推论继续进行,但是在完成的时候总达到一个决定(“判断”)并以一个行为为结果。(6)这个心灵是受这个实验的结果(“后果”)引导的,实验的结果将证明或推翻它的暂时性的基础,起始的“事实”,预言,概念,假说和臆测。因此(7)如果结果是满意的,我们便认为使用的推理在此范围内是有效的,结果是正确的,实行的操作是正当的,同时我们就判定所用的概念和所作的预言是真实的。因此成功的预言扩张了知识的体系,扩大了“事实”的疆界。实在就象古代的神谕一样,不問是不回答的。要得到我们的回答,我们要尽情地使用我们整个天性提示的一切手段。但是当我們得到回答的时候,我們断定是“真实的”预言便为我们揭示了新的实在。因此真理和实在对我们說是在一个单一的进程中一齐成长的,这个进程永远不是一个引导心灵与根本异在的实在联系起来的进程,而永远是改进与扩大一个我們知道的业已存在的体系的进程。

现在这个全部过程显然地受着对真理的实用主义的检验的支配。所涉及的自称真理的断言是在使用的时候由它们的后果証实的。因此实用主义作为一种逻辑方法仅仅是我們心灵的自然进程在实际認識上的有意識的运用。实用主义仅仅提議(1)清楚地理解这些事实和它們所包含的冒险及获益的性质,(2)并因而簡化和改造邏輯理論。

§4. 下面我們不妨更詳細地考慮一下这些論点中間的某些論点。首先考虑关于一个已經形成的心灵的用处 (§3[1])。从經驗上來說,認識源起于先前存在的認識,我們从未曾以純淨的未經使用的心灵进行工作,自从亚里士多德权威地宣布这点以后,这已成为老生常談,尽管这点在关于認識最初的起源方面所涉及的悖論从來沒有完全得到解决。不过就目前來說,我們只需补充这样一点,即心灵的

发展完全是个人的事情。由于一个認識者使他的有目的的活动对准了他的兴趣并用它来实现他的目的，潜能的認識就变成了现实的認識。認識不是由于机械的必然性，也不是由于在心理真空中的抽象观念的自我发展而成长的。

§5. 接着考虑一下关于接受事实作基础 (§3[2])。异乎寻常的是甚至最盲目地抱有敌意的批判者居然都认为实用主义否定了这点。实用主义仅仅指出这种接受是不容忽视的，它对于完全“不依賴”我們“意志”而存在的為我們的“事实”这个妖魔是致命的。

但是重要的是注意“事实”的歧义。(1)从广义上，就其被經驗这个身份來說，包括想象、幻象、錯誤、錯觉在內的每件事物都是“事实”。在这个意义上的“事实”是先于“现象”和“实在”的区分的并且包括了二者。为了辨別它起见我們不妨称它“第一实在”。^① 因为，虽然我們总以被我們过去的兴趣及(个人的或种族的)行为所规定的或“败坏的”方式来知觉它，并且我們很少意識到我們解释為我們的所与材料的一切，但在經驗中无可否认地是有着一种“所与”或毋宁說是关于它的“所与性”的。虽然我們从来没有把它作为純粹所与的經驗到它，并且它越是接近这种純所与性我們越不珍視它，可是从某种意义上來說这个“第一实在”是重要的。因为它是我們关于实在的全部理論的出发点和最后的試金石，这些理論是以改变“第一实在”为目的。从某种意义上我們肯定可以說——如果这使任何人感到安慰的話——它是“独立”于我們的。因为它确乎不是我們“制造的”而是“发现的”。但照它原来那样，我們发现它是十分不令人滿意的，并且要动手改造它和破坏它。它不是我們所謂的“实在的事实”或“真实的实在”。因為我們直接經驗到的第一实在是一团无意义的混沌，它仅仅是一个宇宙的原料，从其中制造出真正的事实材料。因此对第一实在施加作用的必要真實地証明我們的認識过程是正当

① 比較《人本主义》第192—193页，及第八篇論文 §11，第九篇論文 §4。

的。

[上述]这些使第一实在变成(2)狭义上的和較熟悉意义上的“事实”(科学討論所关心的仅仅是这个事实)，它是借助将“实在的”与“外表现象”和“非实在的”分离开的分析、选择和估价过程达到的。只有在这样的过程作用于“第一实在”以后，理智主义寻求的、作它的形而上学基础的“现象”与“实在”的区别才出现。但是理智主义未能看到，它在其上进行建筑的地基对于为其偶像——“純理智的滿足”——修庙这个目的來說已經是无可希望地遭到了破坏。因为在对“真实的实在”进行选择的时候，我們的兴趣、欲望和感情必不可免地起着主要的作用，甚至可能对我們的最終目的起着致命的影响。

各个人心灵在接受“事实”方面象在其它方面一样是有很大不同的。有些心灵决不肯面对不愉快的“事实”，或者只有强迫着才肯这样做。大多数的心灵都喜欢沉思更适合心意的其它事实。只有很少几个人迫于他們的恐惧才不适当地接受較恶劣的选择。从理想上来改善现实經驗之严酷性的方法是无穷无尽的。我們借助假設一些能够使现实生活的可厌性质变形的理想的实在或实在的扩大来安慰我們自己。我們这样来設想或解釋理想的实在，以把它变成了一种“善”。或者，有时候平易的和一般承认的“事实”仅仅用断言它們“不实在”就被撇开了，譬如“基督教科学”撇弃了痛苦的存在，絕對主义的形而上学撇弃了恶的存在。显而易见，从心理上說所有这些对待“事实”的态度或多或少都起作用，因此就有一定的价值。

再者，承认“事实”显然决不是一件簡單的事情。能够从我們生活中排除的、我們不感兴趣的、對我們沒有任何意义的、我們不能使用的、沒有效用的、对实际生活沒有多大影响的“事实”，确实有陷入不实在的趋势。此外我們的忽視确实有使它們成为不实在的趋势，正如相反地我們對我們假設的理想的喜愛則使它們成为实在的，至少使它們作为人的生活中的因素是实在的。

因此，“事实”是某种不依賴于我們的認識的东西这个普通概念，在唯一值得爭論的“事实”的意义上，需要彻底改正。必須承认，沒有

我們選擇的過程就沒有為我們的事實，並且這種選擇是十分專斷的。若不是由於人的想象的限制和作用于明顯事實的不屈不撓的志願，也許這種選擇會是无止境地專斷。

§6. 我們究竟怎樣才能透過這個情感興趣的氛圍達到任何“客觀的”事實呢？我們到哪里去尋找我們祖先所相信的“堅定的事實”呢？他們相信的這些事實是不論我們相信與否總是如此，即使我們再執拗地不願意承認它們也不得不承認它們，它們的不愉快性打破了我們的意志而不是屈從於我們的意志的。

的確，要分辨出披着新裝的古老的客觀事實不是十分容易的，不過這並不是什麼充分理由，可以來否定它們在其中生活的乃是主觀的氣氛。

(1) 不過我們首先要提一下把“客觀”的事實及真理與“不愉快的”事實及真理等同起來的奇怪作法。這種作法的本能的悲觀主義似乎隱含地指出了這樣一種心靈，這種心靈如此不相信事實，以至只有痛苦和刑罰才能迫使它承認任何事物的實在，這種心靈如此狹隘地滿足於它的現有的限度，以至它趨向於把一切新鮮事物都看成是不受歡迎的侵入者，總之，只有在強迫之下它才面對真理，它不會前去尋求和歡迎真理。實用主義者的心境和性情肯定不是這樣，他寧願將“客觀事物”設想為他的目的的終點和始點，並主張說“事實”雖然有時有強迫性，但是對它們說來更主要的是“被接受”、“被製造”以及能夠“被改造”的。

(2) 總之，他認為“事實”的強迫性所以被無限地夸大是由于未曾看到事實決非純然強迫性的，而永遠是由他的選擇和接受所緩和的，由於選擇和接受事實便不再是實際上強加給他的，而變成了根據權利“所希望的”。他感到即使是被迫的動也比根本不能動要好些；而且生命這一局棋並不是完全由被動的着數構成的。

(3) 因此他不覺得不愉快的“事實”這個概念有什麼困難。這個概念指出的是兩個討厭的非此即彼的出路中較好的一個。他能提出

充分理由来接受不愉快的事实而不必因此把事实本身設想象成是不愉快的和有强迫性的。他可以(1) 把它作为較不討厭的替代出路加以接受,以避免更恶劣的后果,这就象是人情愿戴眼鏡而不愿意变成瞎子。他可以(b) 宁愿牺牲一个他所珍惜的私见而不愿否认,譬如說,他的感官的見証或是放弃使用他的“理性”。他可以(c) 仅仅为了他正在沉思着的行为或实验这个目的而暂时地接受它,但不把它看成是绝对的。因为承认一个不愉快事实的实用主义的实在性并不意味着任何形而上学的东西,并且不会带来任何严重的后果。这种实在仅仅隱含着愿意暂时接受它,并且它与不相信它的終极实在和它随后被归結为非实在或幻象是完全不矛盾的。因此(d) 这样一种实用主义的接受不愉快事实不損害我們行动的自由,它不会阻挠随后可能“发现”这个假定的“事实”是虚妄的試驗。不过就是在不出现这个結果的情形下,它也会(e) 是使不愉快事实成为不真实的,并且以較好的东西来取代它的前奏;这样不愉快事实便从另一方面証明它决不是它被假設所是的那种绝对的坚定的事实,它是由我們对它的繼續存在的无所作为而决定的。

因此(4)其結果是,不愉快事实的存在,远不是对实用主义关于事实的观点的反駁,而是这一观点不可或缺的成分。因为它的存在提供了改变现存秩序的动机,提供了消除已經被弄得出毛病的实在的动机,这一点加上将事实創造为理想的以及保持珍貴的事物,构成我們認識的努力的本质。要达到我們的、應該是绝对滿意的“客观”^①——“绝对客观事实”——我們需要一个开始行动和定目的的“操作台”。“客观事实”恰好是这样一个操作台。只不过我們沒有必要把客观事实設想成是固定在永恒的时间之流的河底上的:它是漂浮着的,因此它能随时间而移动并根据时机做出校正。

§7. 关于 §3 (4), 我們已經看到只有以停止認識过程为代价才

① 比較第八篇論文 § 12; 及《人本主义》第 198—203 頁。

能从認識过程中消灭兴趣和目的（第三篇論文 § 7）。一个沒有兴趣的生物不会注意任何发生的事情，不会選擇或重視一件事物而不選擇或重視另一件事物，也不会有任何一件东西比另一件給它的淡漠以更深的印象。它的心灵和它的世界将保持在第一实在的混沌之中 (§5) 并象“絕對”的心灵一样^①（如果絕對能被說成是有心灵的話）。

人的心灵当然完全不同。它是充滿兴趣的，所有这些兴趣都能够直接或間接地涉及生活的功用及目的。它的有机組織是生物的和有目的的，并且在两个情形之中都是有選擇的。如果我們將諸如白痴、神志不清和梦幻等少数不正常和病态的过程除外的話，精神生活可以說是完全有目的的；这就是說：甚至当精神生活不以一个确定的、明显的直視的目的为目标的时候，它的功用也不是不参照实际的或可能的目的便可以理解的。的确，确定的目的是逐漸长成的。它們由選擇而产生，當我們理解到我們生活的真正使命时，它們便由一般地感兴趣和模糊的有目的行动的熔岩中結晶出来，就象“真实的”实在被从“第一实在”中选拔出来一样。因此我們变得越来越清楚地意識到我們的“目的”并且在把我們的“善”参照这些目的的行动中变得越来越确定。但是这个参照难能或从不能貫徹始終，因為我們的天性从来不是完全和諧的。因此我們的“欲望”会繼續追求我們的“理性”不认为能导致我們的目的的“善”，或是我們的理智会找不到达到我們的目的的“善的”手段，并为流行的对实际上是恶的善的估价所欺騙。这样，“有用”与“善”便有了不銜接的趋向，諸“善”便显得彼此不相容了。但是正当地和理想地來說，沒有一种善是与最高的善不相关的，沒有一种价值不是善，沒有一种真理不是价值，因此从有用的最广泛的意义上來說，沒有一种真理不是有用的。

§8. 关于 § 3(5)，經驗是實驗，这就是說經驗是主动的。除非我們嘗試，否則我們便不会得知，便不会生活。被动、純粹接受、純粹观

① 比較第九篇論文 §5。

察(如果它們是能够設想的話)不会把我們引向任何地方,更不会引向認識。

(1) 或早或晚,每个判断都涉及一个它所分析的具体情境。在“这是一把椅子”这样一个普通的感官知觉的判断中,主語“这”指出对一个已知整体的有关部分的选择的結果。这个选择是专断的,其所以专断就在于它忽视了与“这”一起“給与的”情境的所有其余部分。如果我們象理智主义所乐于作的那样来抽象地看的話,这个选择似乎完全是专断的、不可理解的和不能辯解的。可是,具体來說,判断在作出的时候永远是有目的的,并且它被随之而来的理想实验的諸阶段所証实或否定。对主观断言之自由的“客观控制”不是借某种不可把握的預先存在的事实达到的:它出现在作出断言的行动(所造成)的后果之中。因此,只有我們不愿意承担我們的分析加給我們的后果并且在我們不愿意承担这个后果的程度之内來說,我們的分析才是专断的。同样,将“这”包括在一个已經确立的概念体系中的那个宾詞,从其选择上說是专断的。为什么我們說“椅子”而不說“沙发”或“凳子”呢?要回答这个問題,我們必須繼續檢驗断言。

因为(2)每个判断本质上是一个实验,要檢驗它就必須据以行动。“这是一把椅子”如果真正是真实的,那么它就必須能坐。如果它是一个錯觉,它就不能坐。如果它是破的,那么它便不是在我的兴趣所要求的意义上的一把椅子。因为我是在想坐这样一个欲望促使下作出这判断的。

假若现在我停止在这一点上,不按照判断中包含的暗示去行动,那么在这个断言中所涉及的自称真实的要求就一直沒有被檢驗,并且因此不能得到証实。“这”是否一把椅子便不可得知。如果我同意完成这个实验,后果将决定我的断言是“真”还是“假”。这个“这”可能根本不是椅子而是一个虛假的现象。或者被我的体重一压就垮的供賞玩的古老家俱可能是一件过分珍貴而不能坐的东西。無論在哪种情形下,“后果”不仅决定我的判断的有效性,而且改变了我对实在的概念。在前一种情形之下,此后我将判断說,实在是这样的,它向

我呈现的是虛幻的椅子；在另一种情形之下，我将判断实在也包含一种不能坐的椅子。因此，这就是实用主义对自称真理的断言的檢驗的意义。^①

§9. 至于一个实验性断言的后果对这断言的“真实性”的反作用 (§3[6])，最简单的情形就是(1)成功地证实。援用上节的例子，如果我能坐在“椅子”上，我对自己目力的信念便得到证实，我不再去管什么是否该叫它“沙发”或者叫它“凳子”。不过当然了，如果我的兴趣不是一个想坐下来的人的兴趣而是一个古老家俱搜集家或經售人的兴趣，那么我的第一个判断就会非常不恰当，就会需要改正。因此在证实“真理”的时候“成功”这个词是相对的，它是相对于借以断言“真实”的目的的。如果你和我的目的不相同，那么“同一个”断言对我是“真”对你却可能是“假”。至于抽象的真理和不与任何目的相关的真理则显然是没有意义的。若是没有人主张它的话，它甚至不能成为自称的断言，不能受檢驗，因而不能得到证实。故此，当我们借一个实际成功的断言去肯定“S 是 P”“这个命题”的真实性的时候，它仅仅是潜在可能的。在我们把这个命题应用到其它情形上去的时候，我们永远冒着危险。下一次，“这”可能不是一把“椅子”，尽管它和第一次的样子可能“一模一样”。因此，连一个充分成功的断言也不能毫不费力地被轉化成一个“永恒真理”。实在的经验性是这样的，我们永远不能从证明一例以先驗的绝对保证推及我们认为“一模一样”的相似的另一例；因此永远没有一个真理能够被认为是确定到了不需要证实和在应用的时候不会欺騙我们的地步。不过这仅仅是說沒有真理應該被看成是不可改进的。

(2) 不过实验很少是十分成功的。我们可能(a)不得不用人为的抽象和简化甚或用彻头彻尾的虚构来追求我们达到的成功，并且我们将必须承认这一作法给我们的結論的“真实性”引进的不确定

① 比較杜威著《邏輯研究》中对断言之实验性质的研究，特別注意第七章。

性。因此我們將設想我們達到的不是沒有理由懷疑的、在其特征上沒有一絲瑕疵的完全真理，而僅僅是“真理的近似物”和至多不過是“對實踐目的足夠好”的“暫行假設”。並且我們將按照我們的傾向管我們使用的原則叫做方法論的“真理”或“虛構”。在這種情形里，認識的努力顯然不會停止。我們將不是已經找到一個充分滿足甚至只是我們最直接的目的的“真理”，而是將繼續尋找一個更完全、更確切和更令人滿意的結果。在前一種情形里，只有以改換或增長導向進一步判斷的目的才能重新喚起對這個情境的認識的興趣。

(3) 實驗可能失敗並得出不滿意的結果。這時解釋可能變得十分複雜。或者(a)我們可能歸咎於我們的主觀操作，歸咎於我們對自己的認識工具的使用。我們可能觀察錯了。也許我們的推理不正確。我們可能選擇了錯誤的概念。也許供我們選擇的只有錯誤概念，因為我們過去的認識總的來說是不恰當的。或者我們可能被導致去懷疑(b)我們所假設的事實的基础，或(c)我們從事的計劃的可行性。在前兩種情形里，我們將會感到有權將我們的方法和假設加以變換再做嘗試；可是一再失敗最終會迫使甚至最頑強的人放棄他們的目的，或將目的降為尚且不能用於實際經驗的、合理性的純粹假設。不用說，在失敗的情形里，關於缺陷確切地在何處和最好怎樣彌補它的意見將有許多分歧。不過(在許多條理由之中)這裡有一條理由說明了為什麼發現真理是一件如此屬於個人的事。發現者是這樣一個人，他借助更大的毅力和更巧妙的操縱從別人已經絕望的情境中創造出某樣東西。

§10. 這樣我們就看到了人怎樣對人的經驗材料進行操作而製造出真理。認識的範圍和可靠性的增長是借助成功的運用，借助以前存在的各套認識對新材料的同化及並合達到的。這些“體系”借助它們的“後果”，借助它們同化、預言和控制新“事實”的能力，不斷地証實自己，証明自身的真實。不過新事實不僅是被同化了，它也改變着〔老的真理〕。老的真理在新的光輝下看起來不同了，並且實在地

变了。它成长得更有力和有效。无疑地，从形式上我們可以称它是成长得更“連貫”，更高度地“組織”起来了，但是这并没有触及情境的核心。因为“連貫”和“組織”都存在于我們的心目中并相对于我們的目的而存在：判断它們将意味什么的是我們。并且我們是以它們的有助于我們的目的和它們在調和我們的經驗中的有效性来判断它們的。因此理智主义对認識的分析又一次沒有达到真正作为动机的力量。

§11. 此外，指出这样一点是重要的：即向前看真理的制造显然是一个連續的、渐进的和走向頂峰的过程。因为一个認識目的的满足导致提出另一个目的；一个新的真理在确立下来的时候，自然便成了进一步探索的前提。这个过程将似乎沒有看得见的实际終点，因为在实践中如果我們有閑暇和有力量的話，我們总觉得有許多是我們想知道的。不过我們能够从理想上設想，在达到这样一种情境时便完成了真理的制造，在这个情境中不会引起問題，因而不会給任何人以要去改造这个情境的目的，对这个理想我們可以冠以絕對真理的称号。

正如我們可以想见的一样，向后看，这个情境就不那么明显了。首先是存在一些迷团，这些迷团是由把被废弃的“真理”重新估价為“錯誤”和將新真理向上推为“一向就真实”这样一个自然的习惯作法而产生的。这样有人就要問了：“这些真理在被发现以前到底是什么呢？”这个疑問本质上和孩子們提的这个問題是类似的：“媽媽，昨天变成什么了？”一个在一种情况中懂得关于時間的說法和在另一种情况中懂得真理的制造的人会看出，这个困难仅仅是字面上的困难。如果“真实”（象我們主张的那样）意味着“被我們估价”的話，新真理当然只有在“被发现”的时候才成为真的；如果这意味着“如果被发现就有价值”的話，它当然就是假設地“真的”；最后，如果問題所問的是过去的情境要是包含了对这个真理的承认是否該变得更好些，那么回答便是：“是的，也許是这样；只不过可惜的是它沒有得到这样的改

变。”不过，在这几个例子里，我們討論的都是一种若不涉及人对真理的制造甚至都无法可理解地加以陈述的情境。^①再者，要說出我們目前的真理制造的过程被用在过去的时候有多大的有效性，要說出我們能在什么程度上把一切真理都設想成是照我們现在看到正在操作的过程制造出来的，这决不是容易的。

(1) 的确，我們必然要嘗試这样来設想，这是显而易见的。因为我們为什么要无缘无故地假設现在正在用于制造“真理”的过程和起初真理賴以产生的过程有根本上的不同呢？如果有可能的話，我們不是必然要把整个过程設想成是連續的，把已經制造的真理、正在制造的真理和将要制造的真理看成是同一努力的相继諸阶段嗎？并且这点在很大程度上显然是做得到的，我們的实验现在借以开始的已确立的真理和我們在制造的真理的性质是相似的，已确立的真理自身也是在历史的时间中被制造成的，这是显而易见的。

(2) 不过，在我們能够把这个过程概括化之前，我們必須記住我們自己表明我們是否定从元中制造出真理的概念的。我們用不着向人的操作永远不能做出例子来証明的所謂“从无中創造出万物”这个十分可疑的神学概念求援助。我們承认我們的真理是从以往的真理中制造出来的，并且建立在先前存在的認識上；我們也承认我們的过程包括了一开始就承认“事实”。

(3) 因此，这里似乎是实用主义的“真理的制造”自称解决了認識的奧秘这点所具有的两个如果不是致命的也是严重的局限性。因此它們將需要进一步的考察，不过我們不妨马上声明这些局限性不能影响实用主义的分析自称做到的事情的有效性。实用主义的分析自称表明了人对制造真理的貢獻的实在性和重要性；这一点它已充分做到了。如果实用主义的分析能进一步引导我們，使我們能够將我們的世界完全人化的話，那就更好了。但是这样做是它沒有預期的，它将引导我們對我們的操作必須在其下工作的、显然是非人的条

① 比較(原书)第157页的注和第八篇論文§5。

件有多少了解，还有待进一步来看。

§12. 至于在真理的制造中所假定的以往的知識，我們可以指出我們只需以实用主义的方式来对待它。因为(1)要否定我們在制造新真理时碰巧假定的真理与我們在它們的帮助下制造出来的十分相似的真理是同一种类似乎太专断了。的确，我們能够指出在許多情形里这些真理本身也是由更早的操作制造出来的。因此，沒有任何东西能阻止我們將当前实际認識显现出来的意志因素即欲望、兴趣和目的看成是为認識过程所必需的，同样也沒有任何东西能阻止我們將现在制造新真理的过程即設准、实验、行动看成是为証实的过程所必需的。

此外(2)，即使我們否认这点并尝试找出从未經過制造的真理，我們也将一无所获。我們决不能返回到如此根本以至不可能設想它曾經是制造成的真理。不容爭議的先驗的真理是不存在的，仅只有一个事实即表明了这点，即关于先驗的真理是什么的說法沒有也不曾有过一致的意见。此外，我們也可以将一切通常认为的“先驗的真理”設想成是由以前的情境所提示的設准。^①

(3) 因此从方法論上說，假定在被制造出来的真理的内部存在着一种非創造的剩余物或不是制造成的、根本的真理的内核，是不会有結果的。因為我們永不能达到它或認識它。因此，即或它存在，我們的关于認識的理論也不能注意到它。故此从方法論上，一切真理都必須被当成好象是“制造”成的。因为只有在这个假設之上它才能显示出它的全部意义。因此，在实用主义自称仅是一种方法的范围内，实用主义沒有必要为了一个在方法論上无效的异議而限制或改正一个适合其目的的对真理的解释。

(4) 要指望实用主义来解决一个为所有認識論同样面临的困难，这未免要求过严了。对所有認識論來說，認識的起源都是陷于神

① 比較《人格唯心主义》一书中的《公理作为設准》。

秘之中的。不过这个神秘对实用主义的压力即使是现在也比对它的对手的压力要輕些。因为实用主义不是一种回顾的理論。它的重要意义不在于它对过去的解释，而在于它对未来的当前的态度。实际說来，过去已經死去了，結束了；过去的事情業經凝結成为“事实”，这些事实不論热情地还是冷淡地是为人接受了；真正关系到我們的是知道怎样从未来着眼而行动。实用主义十分象生活并且也配得上是一个关于人的生活的理論，它面向未来。因此，实用主义能够采用边走边解决(solvitur ambulando)这句箴言，并且如果能設想一种問題事实上能在其中消失的情境的話，它也就能滿意。其它理論不能如此平靜地欢迎一种“心理上的”解决，认为它就是“在邏輯上”令人滿意的。不过，它們因此仍要梦想完全“独立于”实践的“理論的”解决。

§13. 我們將把我們的認識开始对“事实的接受”所涉及的問題留到《实在的制造》那篇論文中去做充分的考虑，那篇論文将考查实用主义方法所指向的形而上学結論。目前只指出这样两点就足够了(1)“真理的制造”必然是并且事实上也是“实在的制造”；(2)把真理的制造也作为完全的实在的制造来接受的困难到底是什么。

(1) (a)首先，显而易见如果我們的信仰、观念、欲望、希望等等在实际認識中真是必要的和必不可少的特征，并且認識真的改变了我們的經驗的話，我們就必須把它們当成是哲学所不能忽視的真正力量。^①它們真正将实在改变到了一种为“注重实际的人”十分熟悉但不幸的是“哲学家們”却似乎尚未十分恰当把握或尚未“思考”出什么結果的程度。不过我們不去无穷无尽地詳細陈述那些應該是十分明显的东西，我們只肯定文明生活的“諸实在”是文明人的观念和欲望在他們的物质方面同样也在他們的社會方面的具体化，而把我們

① 比較杜威博士在《达尔文对哲学的影响》一书中的《信仰与存在》一文，这篇文章使得这个观点十分有力。

目前完全沒有能力制服我們在其中實現我們的觀念的物質，作為否認人的世界的當前條件與他的第三紀新世的祖先的條件之間的差異的理由，則是太可憐了。

(b) 人的理想和目的即使還沒有結合入制度之中，還沒有在人體的重新安排中被造成明顯可見的，它們也是實在的力量。因為它們影響我們的行動，而我們的行動影響我們的世界。

(c) 我們對實在的認識至少大部分依靠我們的興趣、希望和行動的性質。如果認識過程必須從決定這個過程探索方向的主觀興趣開始這一點是真實的話，則顯而易見，除非我們尋找，否則我們將不會找到，也不會“發現”我們不曾尋找的實在。因此它們將不會呈現在我們的世界圖景之中，並將繼續對我們不存在。要變成對我們來說是實在的，它們（或同族的實在——因為我們並不永遠發現我們出發去尋找的東西，正如掃羅與哥倫布所證明的那樣）從假設上說必須已經變成興趣的實在的對象；並且既然我們完全有能力製造“興趣的對象”，那麼從十分實在的意義上說“發現”這些對象就是“製造實在”。^① 因此一般說來我們不妨將向我們呈現的世界看作我們在生活中的興趣的反映：它是我們和我們祖先在我們的認識和能力的限制下聰明地或愚蠢地企圖使我們生活和能够使我們生活成為的東西。當然，這比我們的理想還差很遠，但和我們的起點相比却已很了不起。無論如何這已足以證明作為真理的製造的結果的“實在的製造”這句話是有道理的。同樣明顯的是：恰恰在一個是另一個的結果的範圍之內，我們關於已經製成的真理的前提的看法也將適用於已經製成的“實在”的前提。

§14. 把伴隨“真理的製造”而來的“實在的製造”設想成不僅僅是“主觀的”並設想成給我們提供了對宇宙過程的洞察能力，這樣做是困難的，其困難在於：這個困難和我們在試圖將真理的製造設想成

① 關於我們到底為什麼要區別這兩種情形，請參閱第十九篇論文§5。

是一个完全主观的过程（然而这个过程还应该是自满自足和能充分解释認識的性质的）的时候已經承认的困难混杂在一起了（§11）。这是由于真理的制造似乎預先假設了某种“对事实的接受”，这种接受作为“接受”來說确乎是随意志的，甚至是任意的，但是它給我們留下了一个不尽根数（作为“事实”來說），以至使我們似乎不可能声称实在的制造完全是客观的，致使許多人认为我們的認識仅仅是在那些預先存在的事实中間選擇出我們有兴趣去“发现”的事实。

此外，真理和实在的制造似乎把先前存在的事实預先假設成是它的条件，虽然真正說来它們仅只蘊涵着“第一实在”的先前存在（§5），这种先前存在的事实不可避免地当与我們处于其中和我們似乎不曾有任何的人的意义上加以制造的常識的“真实世界”等同起来。換言之，我們的認識論在这点上面临了自称有本体論上的确实性、并要求将其自身变为一种形而上学以便应付它的某样东西。

当然，我們的認識論很可以拒絕这样做。它能够坚持保持它原来的样子并且保持至此为止它所自称的样子，也就是一种理解我們認識的性质的方法。不管我們怎样对它的缺乏自信感到遺憾，但是我們將无权苛責它，无权要求它同样在应付我們的最后困难中也显出力量。

不过如果我們的認識論能使我們看到困难的实际来源的話，我們是應該感激的。困难源起于两种都值得尊重的、实用主义的考虑之間的冲突。因为（1）对普通实在論的世界理論的信念，即對我們在其中出生和在我們出生这个事件的多少世代之前便已“独立”存在，因而不太可能是由我們或任何人制造的“实在世界”的信念，在实用主义上是有充分理由的。这是一个把我們的經驗結合在一起和解釋我們的經驗的理論，我們能够很成功地根据它来行动。它几乎适合我們的一切目的。它起着如此良好的作用，我們不能否认它是一种十分高度的真理。^①

① 比較第二十篇論文 §6。

(2) 另一方面,同样明显的是:我們不能否认我們的認識过程的实在性和这个过程給制造实在輸入的人的貢獻的实在性。这也是一个久經考驗的真理。因此我們必須以某种方式使二者調和,甚至这样作的时候暴露了常識世界观中的最大的缺陷也在所不惜。

要提出的第一个問題是:我們應該把这两个有实用主义价值的真理中的哪一个看作是更为終极的真理。

决定显然必須偏向第二个真理。因为“外間世界的实在”不是經驗的原始材料,并且把它和我們在§5中所承认的“第一实在”等同起来是一种混淆。“外間世界的实在”不能声称有后者的可疑的“独立性”恰恰由于它是某种从后者“制造”出来的更好的和更有价值的东西。因为它是在“第一实在”内部实用主义地建成的东西,事实上它是借以整頓混沌的一个选择过程的产物。实在的外間世界是我們整个經驗中的实用主义地有效的部分,对大多数目的說来我們能够以諸如梦境、空想、幻影、余象等无效部分参照于这个有效部分。不过,这个建設虽然对大多数实际目的說来是足够的,它却不能回答這個問題:怎样才可能把“实在”和連貫的梦区别开呢?既然經驗向我們呈现出从一个显得实在的(梦境)世界到一个較高实在的世界的轉變,誰敢說这个过程不会再重复,以至破坏了现在似乎是我們的“真实世界”的东西呢?①

因此我們必須把两个已被混淆的問題区别开——(1)“真理的制造能否被設想成也是‘第一实在’的制造?”(2)“能否将它設想成也是普通生活的实在的‘外間世界’的制造?”——并且准备去发现:虽然第一个問題提出了一个不可能的問題②,对第二个問題的答案却会表明是可行的。不过我們万不可断言:我們对在某种意义或不在任何意义上能“制造的”我們的外間世界的形而上学实在性的信念,比我們對我們制造真理的实在性的信念更有威信。后者也会滲透于除

① 比較第二十篇論文§§19—22。

② 第十九篇論文§7。

了从前者获得其实用主义的支柱的經驗形式以外的諸經驗形式。的确，只要“有限的”諸心灵毕竟还繼續这样下去，我們就不能設想欲望、目的和行为怎能不是我們認識过程的組成部分。因此我們能够說的仅仅是：只要我們的經驗能借助一个預先存在的（从相对意义上）真实的“独立于”我們的世界的概念极其方便地組織起来，并在我們的經驗能如此的范围之内，那么将这世界設想成在我們参与这一过程之前在很大程度上已被“制造”成的也会是方便的。^①

虽然如此，这却是十分可能的（1）对外間世界的这种“实用主义的”承认可能不是終极的，因为它不适用于我們的最終目的；以及（2）人的制造实在的过程对制造在实用主义上真实的世界可能也是一个宝贵的綫索，因为这个世界即使不是由我們制成的，也是由与我們自己的过程十分类似的过程发展成的，我們自己的过程使我們能够理解这个过程。果真如此的話，我們將能够在同一概念之下將真正的“实在的制造”与人的“实在的制造”結合起来。但是这两点提示必須留待以后的論文去發揮。^② 在我們开始从事这种冒险性的建造之前，我們必須將其認識論业已以无比的失敗告終的絕對主义的形而上学的和宗教的主张最終地收拾处理掉。

① 比較《斯芬克斯之謎》第九章§32。

② 第十九和第二十篇論文。

自由

提 要

§1. 人本主义必須确立自由的实在性。§2. 实在的自由包括非决定性。§3. 問題的困难是由于諸設准的冲突。§4. 决定性是一个科学的設准。它的方法論的基础。§5. 自由的道德設准；它蘊含着錯誤行为的選擇道路而非正确行为的選擇道路。§6. 对自由的經驗意識表明道德選擇既非共同、也非不受限制、更非与性格毫无关联。§7. 科学設准与道德設准的調和。决定論在方法論上的确实性是真实的但有限的非决定性可以相容的。§8. 为什么可供選擇的諸理論在实践上沒有差別。§9. 自由的积极性质及它与习惯的可塑性和实在的不完整性的关系。§10. 人的自由为宇宙引入了非决定性。§11. 人是宇宙間唯一的自由嗎？不需要这样假設。将一定程度的非决定性归給一切事物的可能性。机械論的証明的不完备性。§12. 自由在形而上学上的有利与不利。預先注定的完善是可以想象的嗎？不完备的实在是不是可想象的嗎？

§1. 新哲学最触目的一个特征就是它不仅开拓新的領域，而且还以新形式提出旧爭端，并且用新看法揭示它們。因此人本主义自然而然要对有关自由和决定的旧迷团有一些別具特色的說法。事实上人本主义有责任討論这个題目，因为它曾暗示要为之献身，这一点当然是它的主要解释者完全清楚的。^① 人本主义假定人的行动賦有实在的动因，并且人的行动实际上使真理体系和实在的世界同样有了不同。沒有这个假設，一切关于“制造”真理和实在的言談都是沒有意义的胡話。而如果全部人的行动完全是事件的一种严格必然的秩序所决定的产物，那么这个假設的自身同样会是荒謬的。

因此显而易见，除非被表明充满于我們整个認識作用中的挑选与抉擇是实在的，我們的科学体系即将象我們对道德动因的概念一样肯定要垮台，并且不可能有真正的制造真理或制造实在。反之，如果一种哲学发现必須承认到处都有挑选和抉擇的話，它就必須为它們的終极实在和它們与一种宣称它們是終究虛幻的理論相抵触做好准备。我們对直接經驗的信任有待証明，这种直接經驗至少給我們呈现了各种选择道路和各种抉擇作用的现象，如果不信任这个现象，我們就会對我們的認識过程产生一种怀疑論，我們將很难給它設立界限。因此我們的直接經驗清楚地提出了一个看来与決定論的假設不可調和的非決定的实在；而直接經驗是我們的人本主义不敢否認的。

因此人本主义必須保卫和确立这个非決定的实在，并且必須这样設想它，使它不再与科学設准发生冲突，并和諧地嵌入人本主义自己的存在概念。換句話說，人本主义必須証明自己的可決定的非決定的概念，并表明这个概念是包含在對一个实际在演进的、因而是尚未完成的实在的斷言之中的。人本主义能做到这一点，要借助表明非决定性虽然实在但沒有危险性，因为它不是不受約束的，并且由于习惯的成长确定了那些一度是不确定的反作用和使它們成为決定的，所以非決定是可以決定的。但是凡對人的思維的复杂性多少有些認識的人都会想到人本主义致力的这个目的不是很容易就可以达到的。

§2. 从上文来看，我們說“自由”的时候当是什么意义應該很清

• 根据原书第十八篇，第391—420页翻譯。

① 參看詹姆士著 *The Will to Believe* (《信仰的意志》) 一书中的《決定論的两难問題》一文，这是近三十年来用英文写出的有关这整个题目的唯一有益的文章。我这篇論文的目的仅仅是进一步发展和明确詹姆士原則的結論。R. F. A. 洪利教授曾看到對決定論的这一批判的巨大重要性，并且在《心灵》杂志新編第56期第462—467页上提出了人本主义對決定論的态度的精彩的說明。

楚了，并且我們沒有必要推迟討論去考查那些以任何較不徹底的方式理解“自由”的企图。当然，把自由理解成是一种決定論的企图曾經是多种多样的，威廉·詹姆士曾出色地将这些企图归类为“軟性的”決定論。但是这些“軟性的”決定論在足够的压力下总是硬化成最僵硬的宿命論，并且一种“軟性的”決定論通常表明只不过是一个寻求妥协的心智的渾厚的軟弱而已。

因此，我們將发现例如“自我决定”的概念，當我們把它想透的时候，包含自我創造的概念，并且除去几个可笑的、印度的开天辟地神話悖論之外，我們可以怀疑是否有任何现实的或想象的东西能完全滿足这个概念的要求，这些开天辟地的神話說，造物主首先产生世界这个卵，然后从之把自己孵化出来。在这一概念的所有通常的例証里，这个被假設是自我决定的东西到最后总是其它东西的必然产物，它再不能証明自己与这其它东西是等同的。我們是由长长一系列祖先創造的，如果須相信科学的話，他們依次又不可避免地是由一种純物理的非人的力量产生的。即使借助假設一个非自然的宇宙意識并依靠它来突破自然的必然性的鏈条，我們也不能逃避“自我决定”者从一个非一自我衍生。因为这样一个东西必須被設想为或者其自身是我們受其奴役的自然的必然性的賦与者，或者，假如它自己摆脱了这个必然性，它便如此彻底地废除了这个必然性以致使我們对自然的稳定秩序的整个信念都变为无效了。再者，無論是在哪一种情形中，这样一个东西也不会是我們的“自我”，就象星云不是我們的“自我”一样，別人是要我們把我們自己划入星云最遙远和最細微的分化类别之中的。任何“普遍意識”都必然對我們所有人是共同的，因此它不能是每个人所特具的，和成为我們独一无二的个性的来源。因此最好是承认那种把我們的“自我决定”和絕對等同起来的學說不过是教条而不用試圖把它想透彻。

因此，任何对“自由”的用法，凡是不首先包含有各种实在的而不仅仅是虛幻的供選擇的可能性，而必須在其間作出实在的抉擇的，我們都將不予考慮。

§3. 自由这一問題位于引导我們行动的两大設准相遇和相冲突的焦点，这个事实产生了自由这一問題的困难。但是这个焦点也是認識論对这一問題感觉兴趣和从它获得教益之所在。因为没有什么比我們对待这样的情况的方式更适合揭示我們的設准的性质。

所說的两个設准是**决定論**这个科学設准和**自由**这个伦理設准。第一个設准要求将一切事件設想成是完全由它們的前件决定的，以便一旦認識了这些前件就可以肯定无疑地預計事件；第二个設准要求將我們的行动設想成这样：尽管有一切誘惑，完成責任是可能的，这样設想是为了使人在这一詞的充分意义上成为負責的和成为一个主动者。

不过显而易见这些設准是抵触的。如果事件的进程真正符合决定論設准的話，便不可能有可供選擇的道路。因此人除了他实际行动的方式以外不能有其它行动方式。命令他除去他实际所做的以外采取别的作法也是沒有任何意义的；不論是好是坏，一些先于他个人的人格和超越他个人的人格的力量似乎已不可避免地为他规定出他的預先注定的进程，一直到最細微的細節。在关系到这样一个人的时候談責任或主动性似乎是笑話；在无穷无尽地退入过去和預示向未来伸展的必然事件的无限系列之中，人只不过是短暫的一个过渡环节而已；因此無論在哪一刹那也不能說人有獨立性或創始性。

因而我們面临了这样一个两難的問題：如果事件的进程完全是决定的，那么一切蘊含着非决定的观念、信念和說法就必然全部是以幻想为基础的。这个世界事实上就沒有任何可供選擇的道路、沒有离析、偶然和可能了；假設、怀疑、条件、挑选、抉擇是我們的无知的謬见，一个看到存在的稳定和作为整体的实在状况的心灵不可能怀有这些謬见。反之，如果事件的进程不是决定的，我們似乎就否定了能够認識和預計进程的**唯一假設**，并将自然弄成一团混乱。我們不是必須牺牲我們的認識便是必須牺牲我們自己。因为还有什么其它選擇能代替这些专斷的設准呢？如果一切事物都是决定的，則一切就

都被一个巨大的非人的命运的浪潮无可如何地卷带前进；如果任何事物都是非决定的，那么我们就把自己出卖给了一个能够到处打乱宇宙秩序的、反复无常的魔鬼。

人类头脑的稳健是该受到赞扬的，因为它不曾让自己成为这些哲学妖魔的可怕的自負的牺牲品而致死；并且总起来说人类显示了一种几乎与笛卡儿的冷静相若的不乱分寸，笛卡儿在专心致志、有条不紊地怀疑每件存在的事物的同时却决定不变更他的正餐的时间。

事实上，决定论者和非决定论者在为一切实际的目的上彼此以无批判的常识相处得十分和睦。他们宣称把宇宙设思成十分不同的东西，可是他们对它行事的方式却都十分相似。

我们致力于说明这样一个奇怪的情况仍然是值得的。如果我们耐心来确切地分析这些互相冲突的设准和对自由的直接意识的性质，也许我们会看出这个迷团是怎么构成的。

§4. 科学之作为科学是离不开决定论这个设准的。决定论的势力不仅扩及自然科学，（现今人们时常认为它源起于自然科学，因为它的有点不可信的伦理来源已经被遗忘了^①，）它对神学和伦理学也同样有力。不能预知的神迹和不能预先推算的选择正象打断事件发生的机械连接性一样令人为难和具有破坏性。

其理由是：无论何时何地，我们都对预知事物的未来的行为感到兴趣，因为我们想按照它来调整我们的行为。因此我们欢迎这样的假设，这种假设将普遍证明我们的习惯性的程序是正确的，并鼓励我

① 这个情况很适当地例证了一个信念的源起和它的有效性之间的分歧。因为作为历史事实来说决定论是为坏人而设想的一种口实，并且源起于苏格拉底的理智主义。我们从亚里士多德的《伦理学》（*Eth. Nic.* iii 第5章）看到，他的时代的伦理学家不得不反对恶是不自觉的、德是自觉的看法。亚里士多德用表明这个论证证明德与恶一样是不自觉的来对付这个问题。这个结论之为人接受仅仅导致了全面展开的决定论。我们在下一代中发觉确实照这样做了，而关于“自由意志”的争论就在斯多葛派和伊壁鸠鲁学派之间开始。

們努力从一切事物的已知前件來預知它們的未來。

因此決定論的假設首先有着道德上的重要意義；它是一種鼓勵而不是一種啟示。它本身並不能使我們預知任何事物將怎樣行動；要發現這點我們必須對事物的行為提出它的特殊的“規律”。但是決定論給我們一種抵銷混亂這個首先的印象的一般的保證，否則的話宇宙可能會用這種混亂來折磨我們。決定論證明我們尋找特殊的規律並先驗地拒絕把事件歸之于無規律的和不能預計的偶然性的作法是正確的。無論什麼時候，當經驗使我們面臨一些顯示出這樣一個特性的“事實”時，我們便感到敢於宣稱它們僅僅是“現象”。我們肯定這些事實實際上是遵循規律的，只是我們還不認識它們的規律。對於一種圓滿知識來說，所有事件都完全是可以預計的。總之，借助提出決定論這個假設，我們鼓勵人的科學一代接一代地進行着反對所呈現的相繼發生的事件的粗野的曖昧性、使人迷亂的多样性的英勇鬥爭。

但是在這一切之中並沒有任何東西引導這個假設離開方法論的領域進入形而上學的領域。我們把決定論設想為一種設准，只是向着表明決定性是一種現實的、完全的和終極的事實走了很少一段路。因為把它作為方法論上的假設來接受，而不去宣稱它在本體論上有任何確實性，這樣做是十分容易的。只要我們將自己限于方法論的觀點，任何假設只要有用作是好的；我們並不需要也不追問它的終極確實性：不僅如此，甚至在我們業經發覺它是錯誤的以後，它可能還會繼續有用。

已故的亨利·西季威克教授提出的一个有益的例子可以証明這一點。^①他假定“我們或多或少相信諸行星具有自由意志”，並提出這樣一個問題；這個信念將在何種程度上合理地減弱我們對太陽系的穩定性和未來的信心。而按照決定論的一種教條的和形而上學的解釋提出的對這一問題的通常說明，這樣的後果將是可怕的。隨着對

① Methods of Ethics(《倫理學方法》)第1卷,第5章 §3。

非决定論的致命的承认而来的将是敲起天文学并且最后是一切科学的丧钟。因为这样我們就当然永远不得不面临着行星会不期而然地脱离軌道的偶然性，因此这个事件永远能否定我們最細心的計算和我們最有力的推断。一个深信不疑的决定論者可能就会惊呼道：“那么，当一切認識的基础都被弄得根本不可知的时候，再去努力認識任何事物还有什么用处呢？”

但是实践的科学家不会同意对这个情境的如此杞忧的估計。他会坐以待观是否有任何惊人的事情发生。他会考虑，这些行星归根結蒂可能不会行使它們脱离自己进程的自由，并且可能不会把太阳系一下子抛进毁灭，至少在他的时代不会如此。即使它們的确改变軌道，它們的异想天开的举动可能表明在范围上是极有限的，在实际上是沒有重要性的。事实上，这些背离会小到为推算的軌道和观察到的軌道的不符所掩盖，这个情况一直被归因于我們認識的不完善。只除非他发现自己确实毛骨悚然地看到天体在空中狂奔，他才会放弃預言它們的行动的試图。直到这种时候为止，他会一边希望和祈祷太阳的影响会防止火星和金星出毛病，一边繼續他的計算和編写他的航海历。因为不管他对他的劳动的实践价值的内心信仰怎样减退，他的方法却絲毫不会受影响。只要計算行星的軌道是有价值的，他就会不得不从方法論上假定这些軌道完全和以往一样是依照引力定律决定的。这就是說，他会理解到他的决定論原則的方法論的用处在这一原則的形而上学的虛妄被揭穿之后还会存在下去。因为既然“自由的”行为从假說上說是不能預計的，那么自由作为一个形而上学事实的真实性就不可能产生出借以得到推算和預言行为的方法，并且科学会因此不可避免地要忽視它。

这样，我們就看到(1)不管这个形而上学的問題是以什么方式决定的，这不会妨碍决定論原則在方法論上的使用，因此不管形而上学可能宣判什么，科学都不会受其害。(2)不管事件的实际进程是什么，这个原則以及和它一起的科学(在科学依靠原則而不是依靠实际經驗这个限度內來說)在实践上是不受其害的。因为事物的行为不

論怎样不規則和錯綜复杂，它們不能因而迫使我們放弃我們的設准。我們永远宁愿把可能实际由于固有的缺乏規則而如此的状况归因于我們对这个規律的无知。只有当这个設准对任何人都沒有一点实际用处，甚至連仅从理論上鼓励人們去努力控制事件的用处也沒有的时候，最后人們才会放弃这个設准。(3)由此当得出結論：科学对一种关于自由的学說的异議仅仅限于这个原則給科学推算引进一种难以处理的偶然性。科学异議要反对的是使事件变为不可推算的非決定論，而不是对自由本身的信念。因此，一个允許我們推算“自由”事件的自由的概念在科学上是完全能够接受的。而一个最后导致多重的可推算的各种供選擇的可能性的自由概念，哪怕它以善意扼杀了形而上学的決定論并以多得难办的丰富性漲破这个決定論，在科学上它也是无可反对的。因此我們應該作好准备去寻找这样一种自由的概念。

§5. 在考虑自由的道德設准的时候，我們首先應該注意到，道德学家并不直接反对道德行为的可預計性，并且也不是不讲道理地偏袒非決定論的。他需要非決定論似乎仅仅是为了使他在道德生活中遇到的显而易见的各种供選擇的可能性成为实在的。不过，如果須要把自由行动設想成是对道德性格的連續性的破坏的話，道德学家就会象決定論者一样有許多理由要为自由行动闖入了道德行为而惋惜：他会同意，这样的行动如果发生了，我們只有把它們看成是精神不健全的人的不負責任的怪誕行为。不过他可能会問，是否不满意決定論就使他必然要委身于一个如此具有破坏性的道德上的自由的概念呢？总之，他会否认只有在严峻的決定論和道德的紊乱之間兩者擇一。

此外，道德学家如果有先见之明的話，他会承认他能够完滿地設想一种沒有非決定性的道德生活。不仅如此，他还可以把一个道德的行为者看成具有至高无上的自由，而他的行为完全能够預計并且是充分决定了的，因此是絕對可靠的。因为他是否把一个行为的进

程看作可非議的，自然將取決於這個進程的道德性質，而一種建立在固定習慣的牢固基礎上的善良生活只有更好。

與這樣一種生活來作比較，我們當然必須承認蘊含着做錯的可能性的道德行為中的一種非決定性，是行為者的性格上的一個污點，並且是表示理智或道德本性中的一個缺陷或發展的不完善的。因此，道德學家會同意亞里士多德的說法，神聖的理想將是一個“必然的”存在的理想，它的行為完全是由它自己的本性決定的，因此它“自由地”遵循它的衝動並且不受阻撓地實現着它自己的圓滿性。那麼，為什麼和在何處道德學家才與決定論發生衝突呢？只有當我們不得不從實踐上來對待壞人的時候，我們才在道德上有必要來強調他的敗壞的生活實際上必然能有其它供選擇的可能性。壞人的生活可能是習慣性地敗壞的，但如果不是非繼續走他走的這條路不可的話，他的情況並非是無望挽回的。如果能有其它可供選擇的出路，他就有改過自新的可能。然而，如果對他和對全世界一向只有一條路可走的話，他就沒有了改過自新的希望。因此，道德學家為了使道德世界合理化就要求對壞人預先注定的惡來說必須有一條其它可供選擇的出路。

他需要能夠對壞人說：“你不是必須變成你現在這樣的大麻瘋病人。你本可以把自己熏陶成另一副樣子。你的凶險的本能和不幸的處境不會使你無罪。你本來可以抗拒你的誘惑。就是現在你的情況也不是完全無望的。你的本性不是全然頑固不化的。在上帝的宇宙里沒有一種道德上的墮落是完全不能挽回的。因此機會會出現的，就連你也會得到替代作惡的現實出路，如果你想行正直的事的話，你還是能夠挽回自己的。”但是他不需要也不想對善良的人說同樣的話：“儘管在你的習慣里有根深蒂固的善良，但是你還是可以自由去做惡。但愿有一天我能看到你犯下一樁罪，借此以證明你在道德上的自由！”

總之，道德學家只在一個情況里強調選擇道路的實在性；他對超出自由自身而與無瑕疵的美德結為一體的自由是沒有異議的。換言

之，他不希望把一切道德行为都設想为非决定的，而仅只是把其中的一些設想为非决定的；并且他沒有任何必要把道德行为設想成不可决定的。仅此一点即足以构成对道德自由的现实要求和决定論者企图来代替其地位的非决定論妖魔之間的主要差別。

我們應該更进一步看到，就是为了感动坏人，在道德上也不需要強調一种无限制的非决定性。稍有一些伸縮性对所有伦理的要求便足够了。事实上道德学家或非决定論者从不曾否认习惯的实在性。任何值得注意的习惯上的更改或突然轉變，如果它是趋向正确方向的話，則总被认为或多或少是属于奇迹，如果不是趋向正确方向的話，則被认为是**不健全的**。因此我們看到，自由的道德設准如何能够科学地得到满足这一点即使还不明显，但是这个設准的本身絕對不是荒謬的或极端的。

§6. 不过，下面借着考察自由的經驗意識，我們或許会使这个問題得到启发。意識的确象是肯定实在的**選擇道路的存在**和肯定在它們之間实在进行抉擇这种事情的存在。但是我們很难說意識証实了一种**无穷无尽的或不受制約的自由**。

(1) 大部分的道德生活似乎都是由习惯和环境决定的，这种生活既沒有給我們留下实在的**選擇的余地**，甚至沒有給我們留下表面上的選擇的余地，在这样一种道德生活里，比較起来很少出現我們感到是“自由的”選擇。从經驗上看，我們的自由選擇是作为对平靜的經驗之流的騷扰而出現的，它就象我們在其中感到“不自由”和被追去做我們不情愿做的事的〔生活中的〕危机一样，明显地攪亂了我們生活的平衡。总之，不論是感觉到的自由和感觉到的必然都是一种危机的征象，它們标志着生活的轉折点。从某种意义來說，自由和必然是互相关联的并且指明了道德发展中的某一（特別是人的）阶段。^①

① 正象我早在《斯芬克斯之謎》第445—446頁中指出的。

(2) 我們在經驗中遇到的選擇道路似乎從不曾是不受限制的。我們從來沒有感到“自由”去做任何事或每件事。從理智上說，我們的選擇好象永遠是一種在完成一個目的和實現一種善的各種可能道路之間的選擇。從道德上說，我們的選擇好象永遠是一種在“責任”與“傾向”、“正確”與“錯誤”之間的選擇。我們感到“自由”去選擇，但不是信手擇來；各種供選擇的東西上明確地標志着“錯誤但卻愉快”和“正確但是討厭”。

(3) 這些選擇道路似乎並非與我們的性格無關。遠非顯得如此，我們的選擇的本質乃是：兩種供選擇的可能都應該對我們有吸引力。同樣地，如果我們的責任感增長到足夠強烈了，那麼我們就只傾向于行正直的事；如果对罪惡的沉溺完全破壞了我們的責任感，那麼我們便不再感到什麼是正直的，我們的選擇就會消失，我們是“自由的”的感覺也會隨之而逝。

因此，我們的道德的“自由”似乎表示着一種居于天使與魔鬼之間的道德狀態。它似乎處在一個既未確立向善的習慣也未確立向惡的習慣，但是對兩者的魅力都仍然敏感的性格的不定性之中。同樣地，對於比我們的理智遠為完善或遠為不完善的理智來說，理智上的選擇道路將會消失。一個能夠分毫不差地選出實現其目的的最佳手段的心灵不會為選擇道路感到為難，就正象一個除了最明顯的途徑以外什麼也看不到的過分愚蠢的心灵不會為選擇道路感到為難一樣。因此在這兩種情形之中，選擇道路的實在性和隨我們的選擇而來的“自由”感似乎與在習慣的一個特定階段出現的道德狀態和理智狀態相關聯的。一個認為數學真理還是偶然的、有時它將 12×12 判斷為等於 144 有時不這樣判斷的心灵，是尚未確立它對數學計算的習慣的。一個認為道德的選擇道路是偶然的、當把一瓶威士忌委託給它的時候它不能決定是喝醉還是節制不喝的意志，它在德性的方面也是尚未確立的。

無疑地，在兩種情況之中我們的反應的偶然性都標志着一種缺陷。對一個完善的認識來說，最佳的过程不容許接受較低劣的替代

过程；一种完善的意志不会受到代替正确过程的过程的引誘。因此，对于完善的意志和完善的認識的結合來說，選擇道路是不能存在的，任何行为都决不会是“偶然的”。

但是这[个情况]为什么就該阻止我們去承认對我們显得存在的選擇道路呢？这仅仅使選擇道路成为相对于人的特有性格的，而并没有使它們成为不可理解。它們不是从不知什么地方突然闖入的。選擇道路是从一个它們自然地植根于其中的性格中涌出来的，因为那个性格仍然是偶然的。

因此，当决定論者企图把我們的自由說成不可預計地打破了性格的連續性的时候，他是在以純粹的毀謗来辱沒自己。如果我在几个达到我的目的的可能手段之間感到惶惑而不能選擇的話，这是因为恰好是我的理智在恰好是那些环境下向我提出了恰好是那些供選擇的道路。一个在构成、知識和素养方面哪怕是稍有不同的心灵可能就会有完全不同的選擇道路，或是一个也沒有，或是在我觉得毫无疑難的問題上煞費躊躇。因此，我們的道德選擇也是个人的；这些選擇恰好以它們从其中产生的性格和环境为前提条件。

§7. 观察这些經驗现象的确切性质是十分重要的，因为如果做到这一点我們很容易就在这些现象中看到整个難題的真正解决。这些现象直接提出了一个調和科学的設准和伦理的設准的方法；这是一个十分簡單的方法，如果我們不是由漫长而沉痛的經驗里得知哲学心灵通常总是最后才能想到或是愿意接受最簡單的解决的話（特别是如果这些解决办法碰巧又是在經驗上很明显的），我們似乎很难相信以往居然沒有人看到这个方法。然而有什么能比从我們所描述的事实中得出的推論更簡單的呢？从經驗上說“自由”行为似乎永远是从給定的情境中产生出来的，这一点如果是真的，如果選擇道路永远似乎是在特殊环境下为特殊心灵而存在的，那么紧接下去的結論岂不就是：不論我們選擇了哪条道路，显然它将与作为前提的环境合理地相銜接的？这里不会存在断裂，从行为过渡到它的前提以及从

前提再轉回來也不會存在困難。

因此，如果在事過之後來沉思事件的實際過程的話，我們永遠能夠論證說這個過程是可以理解的，因為它是從性格和環境中產生的。如果我們的目的是決定論的，我們永遠能堅持認為我們不可能採納其它的过程；認為正由於這個過程是可理解的，所以不會是其它过程。不過這種說法顯而易見是錯誤的；如果我們採納了另一條道路，這條道路會顯得同樣是可理解的，這個情況恰好是因為這另一條道路是行為者在這些環境之下實際採納的和自然地根植於這些環境之中的。因此決定論者能夠在事過之後爭辯說“正面我贏了，反面你輸了”；不管結果是什麼，他都能聲稱它証實了他的見解。反之，在事前他永遠是無力的；他總能以認識不充分為理由謙遜地拒絕做出預言（並因而逃避了反駁）。因此，他的見解似乎是推不翻的。

不過發生的事實上徹底推翻了他；因為我們遇到了一種在**決定論**和**非決定論**以外的第三條道路。決定論者主張說，事件的進程如果不是嚴格決定的就必然是完全非決定的；如果不是絕對可推算的就是根本不能推算的。可是我們在這裡好象有這樣一種情況，在這種情況里各種可供選擇的進程似乎同樣是可以推算的，並且我們在這裡似乎遇到了這樣一種性質，它實際上是非決定的，但是事實上它又可以用顯得是同樣自然和同樣可理解的各种可供選擇的方法來加以決定的。因此決定論便確實被弄得莫衷一是了。從駁倒他的理論得出的結論便不再是我們必須放棄推算和理解事物的進程。如果事物的本性致使事物在不同點上產生實在的各种選擇道路的話，事物就將會產生多重的可理解的可能性，在這些可能性之間的選擇將會構成一種真正的“自由”，而不致帶來決定論與非決定論同樣似乎在以之威脅我們的可怕的後果。這樣，我們就既不必推翻科學的祭壇，也不必把自己犧牲在這祭壇上：只要自然的進程只有一條似乎是合理的、可理解的和可推算的，自由似乎便喪失了，當我們承認有兩條或多條進程由於同樣自然和可推算而可以顯得是可理解的話，自由便又重新得以樹立。因此我們能夠滿足可推算性的科學設准而不

至否定我們的道德本性似乎既需要又加以証实的選擇道路的实在性。因為我們能够放心大胆地規定：决不会出现一个事件，在它已然发生以后会显得与它的前提沒有可理解的联系的。因此，这个推論即或含有些許虛幻，我們也可以认为事件是可以推算的。因为虽然无疑地如果我們知道得足够多的話，我們可以把这个事件作为一个实在的可能性推算出来，但是我們不能肯定真正会实现的正是这个可能性而不是任何替代它的其它可能性。但是从实践上說，这点对科学就足够有余了，并且这点比我們现在实际得到的貧乏的知識容許我們在推算上有大得多的成功。

不过我們不該认为我們这样达到的自由的概念构成了对决定論的反駁。方法論上的設准本身不能被反駁掉；我們只能不使用它。形而上学的教条，亦既思想的終极态度，也不能被反駁倒；我們只能选用它們或抛弃它們；因為它們形成了我們的論証賴以树立的基础。这样，决定論作为科学設准來說并未受到威胁；作为形而上学的信条來說它象所有这类終极的假設一样，自行归結为一个自由選擇的問題。也許在此情况中存在一个悖論；因为除非我們被决定成为自由的，我們便不能証明我們的自由，因此我們不能强迫那些自愿成为被决定的或愿意作如是想的人成为自由的。^①

§8. 不过，这个悖論虽然可以留給决定論者去仔細考虑，但是我們现在能够解决另一个悖論——即在 §5 內提起注意的那个——这是决定論者、自由主义者和普通人在他們的实际行为中令人满意地一致同意的。因为如果这些設准真的在方法論上是必需的，那么不論每个人在形而上学上对它們怎样想法，也不論他到底是否想到过它們，他都将在实践中运用这些設准。因此照我們看来，理論的分

① 正如威廉·詹姆士恰当地所說，自由“應該由那些同样能不理睬它的人自由地去采納。換言之，如果我們是自由的，我們的第一个自由的行动應該是全部发自內心地肯定我們是自由的。”（《信仰意志》第 146 页）

歧在实践上将沒有差別；双方将各用各的設准，并且他們将有权这样做。

（1）每个人都必須承认：在他有兴趣去預測事件的进程的范围內來說，事件的进程是可以推算的。其实，这只不过是决定論是一种方法論上的設准这个陈述的一种迂回的說法。因此自由主义者和別人一样有权把事件当成是可推算的，他同样有权去試圖推算他能推算的一切和推算他知道的一切。他可能意識到这一目的永远也不能充分实现，事物不完全是可推算的；可是在他推算的时候他必定希望它們将象它們似乎是决定的那样行动和它們将不会显示它們的自由来挫敗他的努力。即使他失败了，他会为了自己的利益宁可把他的不成功归諸他的缺乏知識而不归諸他的承认自然中有实在的偶然。因此他将和决定論者完全一致地认为，如果他知道的再多些，他的推算会是成功的。并且他会为了替自己辯护而主张：由于我們的无知而給我們的世界引进的偶然性，无论如何要超过由于事物本性中的任何实在的非决定性造成的偶然性。

另一方面，自由主义者在討論引起自由的道德設准的問題时，他自然会承认他所假設的自由的实在性。不过这并不妨碍他推算。他将假定他正在研究的自然中的非决定性是实在的，并推算非决定性被认为能够导向的其它替代进程。并且如果他对他的“自由的”同类的本性有很清楚的概念的話，他对他們的行为的預測的成就将不会明显地落后于他对他认为是充分决定了的、更遙远的諸性质的推測的成就。

（2）决定論者把科学設准看成是一种关于实在的終极真理的表现。但是在实践中科学設准将把自己归結为一种虔誠的希望的表现。“如果我知道所有前提的話，我能推算全部后果”，这与其說是一种积极的成就，还不如說是一种抱負和希望。这就是为什么我們在§4里把它看成主要是对于努力的道德鼓舞。再者，連决定論者也必然模糊地意識到他的希望将永远不会得到許可实现，他将永远不会推算出事件的全部进程。那么，当他得知他的理想的不可能实现終

归是在于实在固有的性质而不在于他的思维的难以根除的脆弱性的时候，他为什么就该发牢骚呢？从实践上说这并没有区别。事实上他发现他不能推算一切事件。他完全象自由主义者一样，尝试着所有事件。但是他也以完全同样的方式被弄得茫然无所措。因此两者必然一致认为偶然性存在于他们不能推算的他们的共同世界之中。否认偶然性的终极实在性没有实际的帮助；这只能增加烦恼，感到我们必须把自己设想成是为幻想所左右，而不能看到事物的实际状况。

另一方面，决定论者在处理道德的偶然性时，他必须与自由主义者一样，同样把它们看成是实在的。不论他可能怎样坚持相信他邻居的行为是严格决定的，他永远也不能感到他的确是充分认识了他的本性，以至可以预测他的行为。如果他能肯定哪些供选择的道路最可能吸引这位邻居并推算出后果和按照后果校正他自己的进程的话，这就得算是他很运气了。因此，他在实践上将要做的恰好和自由主义所做过的一样，这就是说，他将必须承认对他总归是存在着实在的但可推算的各种供选择的道路。

换言之，这些对立的理论之间的实用主义上的差异是趋向消失的；在实践中，双方都得收起他们的形而上学合情合理地去行动；在理论上，这些差异是这样：它们对实践的影响十分遥远并且主要是感情上的影响。此外，对常识来说实际的选择道路是不存在的；因此整个形而上学的争论似乎是沒有价值的，并且受到人们最为冷静的注视，在一个思维从属于行动的世界里不是正应该如此吗？

§9. 不过我们把关于自由的学说多少是推进得快了一些，为了稳固我们的立场，我们最好是分析一下自由的性质。

首先我们应该了解我们在声称对自由的直接意识包含着对这个迷团的解决的时候是冒了一个危险。认为现象包括终极真理总是冒着一个危险的。但是这种危险比起把现象当成根本不包含真理就没有那样严重了。对我们的人本主义来说，信任现象比起沒有足够理

由便抛弃现象自然将似乎是一种較好的冒险。因此让我们大胆地接受这个冒险并向我們的批判者提出質問：到底为什么显得实在的各种选择道路应该不是真正实在的呢？是因为把它們看作实在的就使得科学成为不可能并使得生活混乱一团了嗎？我們已經表明这种主张是不真实的。我們的学說沒有給科学带来危险，而对于生活的目的來說我們都假定偶然性是实在的。是因为我們除了自由是包含非决定性的之外还不理解自由的积极性质嗎？还是因为实在的非决定性最終走向一种在形而上学上不可思議的宇宙观呢？

最后几条意见最值得考虑。因此让我们首先来探索我們看来是发觉了的这种自由的积极性质，在试图去估价它在形而上学上的意义之前，先从經驗上和心理上来考虑它。

一旦我們已經实在地把我們心中由于对科学設准的誤解而产生的偏见糾正了，我們似乎就沒有任何理由不承认心理上的非决定性的經驗上的实在性。的确，这种非决定性看上去似乎是一个在习惯的成长中的自然的偶发事件，而这种保持一定的可塑性和增长新习惯的能力，对于在一个一方面已获得了一定的稳定性和秩序，然而另一方面又仍在演化出新条件（我們对这些条件需要时常作出新的調整）的宇宙中的存在來說似乎是主要的。因此一个在其反应上完全非决定的性质和一个完全是一成不变和决定的性质，對我們的世界同样是无效的和不适合的。要在世界上生活我們就需要有一定程度的可塑性并且需要有理智来看出什么时候能够借助改变我們反应的习惯来做到更好的調整。的确，这种能力似乎是我們的“理性”的本质。^①那么为什么哲学家坚持要把这种可塑性看成是完全虛幻的呢？

再者，当这种习惯的可塑性被看成是与“法則”的概念相冲突的时候，这种看法似乎是一种誤解。从一个致力于經濟地理解宇宙的認識者的立场主观地来看，法則意味着规律性，因此意味着可推算性

① 比較第十四篇論文§4。

和可靠性。用理智主义的话来说，这就构成自然秩序的“可理解性”。不过从客观上来看“法则”仅仅意味着习惯。不管我们认为“自然的法则”的起源是什么，事实上它们是事物的已经确立的习惯，它们的恒久性是观察得来的一种经验事实。我们只有从经验上才得知自然本身一般地符合我们的规律性的设准，并且使这设准非常适用，以至我们能够把它看作是“真的”。

但是经验从来不能充分保证自然的习惯是绝对固定和不变的这个断言。我们所能证明的恰好相反，甚至最基本的法则都会改变——我们希望是向某种更好的事物“演变”。在自然的广大领域中——凡是我們能找到心智的作用的地方——法则看来甚至没有绝对的恒久性。不过这一切将不扰乱我们对恒久性的方法论上的假设，除非习惯上的变化是十分迅速的；譬如迅速得象时装的改变。这也并不必然地使得事物的进程不可理解。相反地，我们已经看到习惯的适应性的更新、对法则的明智的背离恰好是“理性”的本质，如果时装的变换就频繁的次數来说是不合理的，那么，就这些变换满足了一个人想炫耀自己的成衣匠或裁缝的功劳的愿望来说，它们同时又是合理的。

因此我们对下面所说这个观念在心理上沒有真正的困难，即：习惯的可塑性自身带来了某种非决定性，但这种非决定性却是可理解、可推算和有好处的。实际牵涉到的唯一的困难在于对这样一个自然的理解，这个自然照其所是的那样在内部被分裂成和自己相对立的东西，并在不同的部分以这样一种方式用不同的速度前进，致使“诸欲望”由于在“理性”久已宣判行为的根深蒂固的习惯在现已改变的情况之下是不适合的以后，仍然坚持追求这些习惯而可能产生内部的磨擦。这个困难无疑地比心理学家和伦理学家已经给与的注意值得更多的加以注意。但是不论这个困难怎样可以解释，我们很难否认这类的事的确存在；而对于我们当前的目的来说这就足够了。

另一方面，从形而上学方面来说，非决定性的存在牵涉到的困难是很大的。这就是说，如果我们承认非决定性毕竟是存在的，那么它

就触及了本体論的最終的問題了。因为这就将自己变成了一个来思考一种实实在在是不完整的实在——一个实实在在是有可塑性和在发展与变化中的世界——的可能性的問題了。那种先驗的形而上学永远发现变化的实在性是一种障碍物。^① 另一方面，我們可以认为变化的实在性是过于明显了不值得去辯論，我們可以把对变化提出的非議看成是愚蠢的詭辯，我們可以看到否认它只能导向与我們无关的空幻的宇宙；但是我們必須承认一个可怕的偏见的实际存在。因此我們應該謹慎从事，推迟与这个偏见的最后爭論，直到我們考虑过(1)我們曾經設想的人的自由^②的后果在全世界上可以追索到多远；(2)在什么程度上某种类似的事物可以被归之于世界上的其它存在；以及(3)我們應該怎样估价一个其性质最終是“自由的”世界。

§10. 如果人的自由是实在的，这个世界便实在是非决定的。这点很容易証明。因为如果我们实在具有在各种道路之間作選擇的能力，事物的进程将必然按照我們做这件事或那件事而有所不同。不論我們将其余的世界設想成是完全决定的还是設想成它自己具有某种自发的選擇力量，这結論是一样的。如果在一群不变的前提中引进一个可变的因素，其結果将必然有所不同。如果在一群自身即是可变的前提中引进这样一个因素，最終的結果实际上可能仍是同样的，不过这只有这些其它的因素竭尽全力理智地来抵制和挫敗这个因素才行。这样事件的居間过程就将有所不同，因为它将被作了改变以迎合这第一个可变因素。因此在其中不論哪一种情况下，都将有可供選擇的多种历史进程，并且有一种实在的非决定性存在于一个包含着自由动因的宇宙之中。

从人的角度來說，第一种情况看来显然是与事实一致的。人的目的未曾全部受到挫敗；这些目的在世上留下了它們的印迹，使这个世界成为十分不同于它否則将会是的地方。可是，当然我們可以认

① 比較第九篇論文§1。

为这些目的的实现仅仅是在这种实现不曾挫败一种对抗着每种人的罪恶和错误的、更遥远的和更神圣的目的的范围内发生的。^①

因此人的自由的这种后果明显到了不容否认的地步。我們只能縮小它。人們可能說，人的自由到底达到什么地步呢？它只能在地球的表面上做到极小的改变。它不能改变星球的軌道，它甚至不能調整地球的运动，它不能防止太阳系的最終毀灭。

对这一点我們可以回答：(1)我們的主动性并非由于其不能控制宇宙中諸天体就必然是可以忽視的；(2)我們的兴趣主要限于地球的表面，我們能不能操纵那些东西是毫不重要的；(3)我們能够改变事物进程的程度取决于我們能够使事物成为可塑的以适应我們的的目的的程度；(4)借助于大胆与研究工作我們可能发现这个世界比我們过去敢于去設想的更有可塑性。科学只不过是刚开始，人类还只不过是开始去把自己托付給那个尚未敢思考它可能試圖去思考的一切的科学。最后(5)甚至开始时似乎是极小的選擇上的差別也可能导致逐渐增长的分歧，并且最后构成一个我們能在其中平安生存的世界与一个我們在其中被毀灭的世界之間的一切不同。

因此总的來說我們最好是不要过分輕視我們的力量，而是要反省甚至在我們最瑣細的選擇中所牽涉到的責任。如果我們真能造成自己的“命运”和改造我們的世界的話，我們的責任就是要确保不使它們陷入歧途。

§11. 接着我們要面对一个可能在讀者心中早已在反复考慮的異議，这样做会是明智的。讀者們会趋向于問：“只有人是自由的并形成宇宙其余部分的一个例外，这点是可以相信的嗎？如果宇宙其余的部分是决定的，人岂不同样可能会是决定的嗎？”

为了使我們对人的看法适应我們对宇宙其余部分的信念，就一定要把我們对人的看法說成是虛妄的，这是不能承认的。但是与此

① 比較詹姆士著《信仰意志》第181—182頁。

同时人的心灵觉得例外是讨厌的，并且总趋向于怀疑它们。不过我们能以另一种方法取消这个“例外”。我们不要为宇宙的相似而牺牲我们的自由，让我们试着在整个宇宙中找出某些和我们的自由相似的东西。

首先，显而易见，如果我们能在世界上找到一个比人更高和更完善的存在的智力作用的话，这个存在物就会既比人“更自由”，这就是说它比人更能达到目的和更少经常受挫折，又比人在行动中更决定，在执行他的目的中更一致和更可推算。因此显然“上帝”在他真正控制世界的比例上来说与其说是靠“奇迹”工作不如说是靠“法则”工作，并且因此我们很容易误解他的主动性，并将这种主动性归于一种机械的必然；当然这就是平常人们所做的。

然后我们反回到在程度上比我们要低级的存在物，当然我们有充分理由把一种极为相似于我们自己心灵的心灵结构归给较高等的动物。这样我们就同时给了它们某种十分类似我们的自由感的东西。譬如一条狗，似乎是受着互相冲突的冲动的支配，它似乎有怀疑和踌躇，有挑剔地注意和选择，并且有时表现一种自发性，这种自发性有时几乎和它的主人的自发性一样使得计算茫然无从着手。我们确乎可以想象广泛地决定它的行为的大的动机，可是在某些方面我们比较不易知道它的动机，因为它的心灵离我们自己的较远。

随着我们在生命的阶梯上下降，这些困难就越来越明显了；我们对我们所观察的行为的精神上的同情和内心的理解变得越来越少。那种促成我们注意到的自发行为的感情和迫使发生这种行为的动机变得越来越神秘。但我们还是能够从外面来预知较低级动物的行为。我们不理解它的自发和任意的行动的原因。但是我们观察到这些变化是在某些狭隘的限度之间进行的，智力越低级限度也就越来越狭窄。阿米巴从来没有做出过任何使生物学家吃惊的事情。因此当智力减弱或是变得与我们的智力越来越不一样的时候，行为就变得更齐一，并因此在一定方式上更可推算了。只不过这是另一种方式。我们变成了行为的外界观察者，我们已经失去了对行为的内在

的线索了。

尽管如此，当我们降低到无生命界并遇到显得全然有规律性的情况的时候，我们感到我们到达了机械的“法则”的真正本源，这种法则没有中断，不受理智的扰乱并且丝毫不为自发的选择所改变。但是我们对我們看到的这些过程没有任何内在的理解。为什么物体的引力要与距离的平方成反比呢？它们能从这一特殊的比例里得到什么满足呢？为什么原子偏偏要以它们各自选择的紊乱的节奏来跳跃呢？为什么电子要带着正好是它们經驗上負有的“电荷”呢？这一切都是純粹的、盲目的和未被理解的事实，自从黑格尔以后还没有一种哲学曾荒唐地试图对这些事实做先驗的解释。不过只要这一切都是以能准确計算的“机械的”规律性发生的，我们就很少关心它们，或者从科学上說也用不着去关心它们。

因此，我們假設无机界是严格的机械論的領域，它沒有些許自发精神的痕迹，这样假設是方便的。不过这个假設是絕對不能証明的。我們所信賴的规律性不是恰当的証明。因为把人的行为作为庞大的群体来看待的話，人的行为表现了同样的恒常规律性。即使各个单独的构成部分可能与平均中項相差很远，变化很大而无法計算，但是平均数却仍然是有规律的和可以計算的。在穩定的和正常的社会状况之下，每年的出生、結婚和死亡人数的統計数字是没有什么值得重視的变化。可是这样的事件中有一些通常被认为是由个人选择而定的。

现在当我们观察无机界的时候，我們处理的是数目极大的世界的构成部分。物理和化学实验一次操作的就是亿万万个这样的构成部分。在显微镜下面最小的可见微粒是由几百万个原子組成的。因此我們看到的规律性很可能是平均的规律性。因此，如果单独一个原子在某处表现出它异常的理智或独有的乖张，拒絕做其它原子所做的事，請問我們怎么会发现呢？我們怎么就永不能猜想这过程是以选择为基础而不是完全机械的呢？

第三，我們必須記住我們不能观察到单一原子或电子的行为中

的差別，可能仅仅是由于我們的實驗太无知和太笨拙以至不能在它們之間做到分辨，以至只嘗試了一些而未能引出其它。原子或电子的质的完全同一性是从一些粗陋而野蛮的實驗中推論出来的，其粗陋与野蛮就象从这样的實驗，即从大量的人被从悬崖上推下去的时候都同样跌成粉碎，就得出結論說人的个性是不存在的一样。

通常只有当我們的方法得到改进的时候，我們才会发现我們的方法是多么粗糙。就如我們长久以来不能解释为什么一粒麝香能够經年累月地保持芳香而不明显地丢失重量，如果这一性质确实是以分子放射为基础的話；但是现在由于发现了放射现象，这一神秘大体上就解决了。我們发现驗电器是比最灵敏的天平敏感得多的仪器，天平是不受伴随原子物质分裂而来的电子的猛烈推动力的影响的。因此整个物质不灭的学說可能是彻头彻尾錯誤的，而它所显示的証明仅仅是由于我們以前的衡量的粗糙造成的。在以鐳作實驗的时候，我們是想办法选择那些接近其爆发結尾的“原子”，并把它們集中起来直到它們的死亡的痛苦变得對我們明显可见；但是关于原子的产生我們仍无所知，虽然我們猜测到了許多，無論如何已足以使我們认为物质的守恒可能仅仅是一种平均的稳定性。同样，持續不断的分馏可能会把所有化学“原素”中的主要个别差异分离出来。因此，由于事物对在我們看来似乎不同的处置方式的反应表现并无差別，于是我們就推断事物具有严格的和不可改变的性质，这样推断是十分錯誤的。由于我們對它們的內在性质一无所知，这个情况可能只表明那些對我們似乎重要的差別，对事物似乎并不重要。^①

我們的观察不仅不够細致，还更缺乏持續性。甚至在过去几个世紀中，自然“法則”真正保持恒久的証明也未曾完备。例如历史記載的和追溯推算出来的日、月蝕就过于彼此不符，以至在几个世紀以前就和我們現今的行星軌道的存在不合。^② 要解释这些不符，我們必

① 比較《人本主义》第11页注。

② 參看 P. H. 考維爾(Cowell)教授在《自然》(Nature)杂志 № 1905 上的一篇論“古代日、月蝕”的論文。

需在这些假設之間做選擇，即：我們的記載是錯誤的，月亮正在慢慢離開我們，地球的周日運動正在慢下來，太陽的運動或引力正在改變，或是引力定律正在改變，或是這些假設和我們能想出來以便更緊密地適合事實的其它假設的結合。引導我們做選擇的只有那個空泛的方法論的準則，即：最好是首先嘗試那些對業已接受的科學體系包括最少擾亂的假設。不過即或如此我們也可能需要最大的重新調整。如果現在我們假設首要的自然法則正在緩慢而連續不斷地改變的話，那麼我們現在持有的蘊涵着法則的嚴格守恒性的証據即將被視為非確定結論性的。因此甚至在無機界習慣也可能有可塑性，“法則”也可能是在逐漸演化中。

另外，果真如此的話，顯然我們自己也可以參與決定這種演化。我們的作用可以引導事物向一個方向而不向另一方向發展它們的習慣，因此我們就該的確是在改變着自然的法則。我們甚至可以推測說我們有時可能業已做到了這點。例如化學家時常這樣利用他的物質的獲得性習慣來產生化合物，如果不是由於他的話，這些化合物也許永遠不會存在，並且永遠不可能以自然狀態存在。因此他可以誘導出新習慣；這些化合物一經形成，它們就會在參與化合的性質上留下永久的痕跡，並因而改變了它們未來的“亲和力”。

我們用以說明個性、可塑性和自由也可能遍及無機界的這些思辨也許會顯得胡思亂想和不尋常。但是如果我們尋求它們的話，有一天科學也許會証實這些思辨。目前我們由於作出了決定論和機械論的方法論假設，就看不到它們的可能性。但是我們應該清楚地表明這是完全可能的，即這個世界可能現在並且可能一直在其整個結構里包含着一定的非決定性，只是由於我們為了有一個更容易推算的宇宙，閉眼不看這個非決定性，因而未能發現它。不過如果我們將這個設准加以改變，使“自由”行動也被設想成是可推算的話，我們的眼睛就會象着了魔法似的打開來，到處會有“自由”的証據迸發出來向我們直視着。

§ 12. 最后我們要來談一談信仰我們所加以發揮的自由最終在形而上學上的有利與不利的問題。這個信念有缺點是十分明顯的。甚至當非決定論已被馴化——即受到限制、使之能夠推算和可決定——的時候，它仍然意味着偶然，而偶然意味着冒險；冒險雖然似乎與生活分不開，却意味着失敗的可能性。因此，我們怯懦的天性、我們的懶惰、我們的多疑將永遠要求一種得救的保證，一個不能誤入歧途而預先注定是完善的宇宙。

如此發生的這個偏見可能是引起絕對主義者嫌惡實用主義的暗藏動機中最为強烈的一个。正如繆爾海 (Muirhead) 教授適切地自認的一樣，承認偶然性似乎就是把宇宙變成“一個對意外沒有保險的從屬於上帝股份有限公司的合資企業”^①，而這對預定的完善會是十足更不好的。

可是這個預先注定的完善是可能的或真正可以想象的嗎？絕對的主動者們給與我們的“對意外的保險”的真正的和實在的價值又是什麼呢？

如果我們所認識的宇宙被預先注定了任何事情的話，它所注定的就是要象它的實際狀況一樣繼續沿着它的命定的進程前進。因為人們向我們保證說這個宇宙不包含〔能〕在宇宙的性質上做出有益改變的人或神的自由的主動者。因此宇宙被預先注定為一種宇宙物質的無意義的跳躍，這種跳躍不時為災難所打斷，如盲目失錯的諸太陽彼此闖入其它的太陽系，徹底毀壞了行星侏儒的一些軟弱種族苦心孤詣發展起來的價值和制度。宇宙被預先注定了一種什麼也不能轉變的命運，誰也不能緩和或改進這個命運。

為了使我們的“保險”加倍可靠，我們進一步得到保證說，如果我們能夠看到這個宇宙的話——由於我們必然是有限的所以看不到！——這個使每個善感的人為之一洒同情之淚的宇宙已經是完善的了。因此我們沒有絲毫理由認為這個宇宙對有限的心灵應該顯得、

① 《希伯特雜誌》(Hibbert Journal) Vol. iv, 第 400 頁。着重點是我加的。

或是應該變得比現在的實際狀況更令人滿意。從實質上說，絕對主義者在其決定論方面是與梅菲斯托菲利茲完全一致的：

請相信，對我們每個人來說，這宇宙大全

僅僅是對一位上帝才造成如此。

他的觀點為我們“確保”的唯一的恩典就是把一個儘管有各種缺點但卻似乎是能塑造和可改進的世界變成一個任意地和過多地折磨着可憐無助的“有限”存在物的絕望的地獄，這些有限存在物的劫數是永恒地預先注定了的！

對我來說，我寧可要一個被偶然性毀壞了的宇宙也不要這樣的一種確定性。因為在這個情況中，“偶然”意味着改進的偶然機會。一個真正以簡單的和人的方式而完善的世界，一個由於不包含非決定性因而不能從那種完善性後退的世界，當然會更好一些。但是儘管我們的世界有着借助變為完全和諧與決定而發展這樣的完善性的機會，但它顯然不是這樣的世界。在一個完全和諧的世界里沒有人能推翻它的和諧，也沒有人可能具有改變自己的習慣和這個世界的方式的任何動機，這一點對一切合理的要求來說豈不是足夠的“保證”了嗎？

這裡還有待討論在§9中被擱置下來的對非決定性概念的形而上學的異議。從實質上說，這是在終極實在中的變化的實在性的異議，對終極實在的不完整和發展的概念的異議。不過，這僅是愛利亞學派的偏見的遺風，而把它處理掉的最簡單的办法就是要它拿出證據來。因為，為什麼我們應該先驗地認為實在不能改變是定而不移的呢？我們對實在的全部認識都否認這個想法。如果我們的直接經驗不能使我們相信變化的實在性，那麼还有什么能使我們相信呢？或者如果斷言說我們能夠借助先驗地從觀念的推理，辯證地顯示變化的不可能的話，我們將這樣回答：如果是這樣的話，所說的觀念必然是錯誤的。因為我們的觀念應該是為理解經驗而形成的，而不是為了駁斥它。不能應用的觀念是有毛病的。與經驗矛盾的觀念不是虛假的便是需要借改變與觀念矛盾的實在來証實的。總之，用詹姆

士所謂的“封閉的宇宙”的形而上學的恐怖來吓唬自由主義者是徒勞的。這個概念如果不是從已廢棄的物理學得來的唯物主義的系論，便通常是神秘的；我們從來不能真正在形而上學上把它想透，除去把它想成了純粹的原封不動的愛利亞主義。象在芝諾的時代一樣，那些真正想認識的人“一邊走著一邊解決”(*solvitur ambulando*)了這個迷團：我們將把它棄置一旁，而繼續前進。

總起來說：我們的自由實在是和它顯現的一樣；它即在於一個可塑的、不完整的和仍在演化的自然之可決定的非決定性之中。這些特徵遍及宇宙；但它們並不使宇宙不可理解。不僅如此，它們是宇宙可完善性的基礎。

实在的制造*

提 要

§1. 黑格尔关于思维过程也是宇宙过程的伟大思想遭到他将思维过程非人化的破坏。“辩证法”错误地把时间与人抽象化导致它对解释两个过程的虚弱无力。§2. 人本主义借助将“真理的制造”设想为也是“实在的制造”而重新开始了黑格尔的事业。这个想法在认识论上的确实性。§3. 形而上学的“实在的制造”的问题。§4. 这个问题的困难。(1)实在能否完全由我们的作用而产生?(2)实用主义的方法能否产生一种形而上学? §5. 甚至在认识论上我们也必须(1)区别“发现的”和“制造的”实在。这个区别可能标志实用主义和人本主义之间的区别。但这个区别自身是实用主义的,并且在某些情况里“制造”与“发现”之间的差异成为任意的。§6. (2)在证实“自称”和制造“实在”的过程中起初的和最后的“真理”和“事实”之间的巨大区别。出发点就实用主义来看是不重要的。起初的真理作为“纯粹自称”和起初的事实作为纯粹的潜在可能性。它们在方法论上没有价值。§7. (3)“原始事实”这个想法在方法论上的无效与在形而上学上的荒谬。终极实在是某样必须向前瞻望的而不是回过头来寻找的东西。§8. 形而上学的转变。人本主义与形而上学。§9. 四个被承认的方式,在这些方式中“真理的制造”包括了“实在的制造”。第五个方式是认识借助改变了实在的认识者,因而制造了实在。§10. 可是被认识的对象是否也被改变了,因而被“制造”了呢? 凡在认识的对象没有意识到它被认识的地方,它便被当成是“独立的”,因为认识似乎没有造成不同。单纯的认识这个概念的荒谬。认识作为行动的序幕。§11. 在“事物”这方面显得没有对我们的认识作用的反应是由于它们缺乏与我

* 根据原书第十九篇,第421—451页翻译。

們在精神上的交往。但是作为物体它們确实對我們有反应，并且作为物体它們受我們的影响。§12. 万物有生論或泛心論作为人本主义的一个形式。“触謀作用”及其人的类似物。§13. 因此我們从有可塑性的事实中实在地制造实在是有的。§14. 实践上和方法論上事实的可塑性的程度。§15. 非人的实在的制造。§16. 两个不可 或缺的假設：(1)自由的实在性或可决定的非决定性，(2)§17. 实在的不完整性，它与一个使我們整个世界成为虛幻的、永恒完整的整体的絕對主义概念的对照。

§1. 黑格尔的一个伟大的思想^① 就是：真理与实在、邏輯与形而上学是合在一起的，它們是不可分离的，并且必須使真理的制造与实在的制造符合一致，然后这个世界才能是真正可理解的。因此他試圖将宇宙的过程和思維的过程設想成是同一的，并将在世界(在時間中)的实在进展中发生的一切事件說成是在“辯証过程”自我发展中的一些偶然事件，在这辯証过程中絕對理念达到了对自己的永恒意义的充分邏輯理解。

但不幸的是：他在实施的时候破坏了这个伟大的思想（在他的英国信徒之中关心这个想法的似乎只有麦克塔格 [McTaggart] 博士一人而已）。他試圖将思維設想成是超時間的，将思維的“永恒性”設想成比实在的時間过程更高，并包含着实在的“真理”及意义。但是这种将永恒的“邏輯过程”和有時間性的“宇宙过程”对等起来的作法並沒有貫徹到底以达到一个真正的解决。一个是永恒地完整的，另一个显然是不完整的；并且在它們各自的諸項之間也不能建立起真正的符合。^② 此外，宇宙过程的实在事件固执地拒絕被归結为仅仅是“范畴”的辯証关系的例証，并且“辯証法”絕望地企图宣布实在的东西超出邏輯的东西而具有的剩余的意义实际是一种缺陷，是理性不能和不需要說明的純粹无意义的“偶然性”，这种企图实际上暗含着

① 或毋宁說是費希特的思想，而黑格尔把它据为己有。

② 比較《人本主义》第六章。

自认它的根本失敗。

再者这种失敗实际上是辯証法自身的基本假設的不可避免的結果。它首先誤解了将要成为他对〔理解〕实在的綫索的“思維过程”它一开始就把思維过程从它的具体性、从人的实际思維中抽象出来。这就是說它一开始就誤解了抽象的作用。总而言之，它一开始就把思維非人化以便使思維更适合終極实在。可是結果它破坏了实在与思維之間的实在联系。因为只有作为具体的人的思維，我們才知道思維是一个实在的进程。这个紐帶一旦割斷，思維的人的方面一旦被作为无意义和无价值的而抛开，不論我們称思維自身为如何“絕對”、“理想”和“永恒”，它也会被从地球上吹进抽象的太虛幻境之中，这些抽象已与实在脫节而永远不能再被应用于实在。

这个命运压倒了“辯証法”。辯証法的“范畴”的自我发展不是任何现实思維的实在的发展。因此，它不是对任何实际过程的实在的解释。它和我們的具体思維，和它被从中抽象出来的我們的具体真理的躯体仍有某种幽灵般的相似；因此它仍然能自称与生活的实际事件隱約有少許关联。但是辯証法过于抽象，它永远不能充分具体地把握思維或事件。因此它自称的对事件的預測很象薩德基耶尔历书的(Zadkiel's Almanac)天气預言——几乎任何事情都可以被說成証实了它的模稜的辭句。但是它永远提不出任何明确的理由來說明为什么在任一明确的时刻某些明确的人應該恰好想他們想的那些思想而不作任何其它想法，或用他們所用的那些范畴而不用任何其它范畴。它永远不能提供任何明确理由來說明为什么事件應該恰好以它們被說成的那种方式而不是以許多可能同样适合的其它方式来例示范畴的邏輯关系，或者反过來說，为什么这些范畴一定偏偏要借由所发生的这些事件而不由亿万万个其它同样适合执行这个任务的事件来得到例証。辯証法把所有这些明确的問題都当作仅仅与看不透的现象的“偶然性”有关而撇在一旁。因此，即或我們接受最有利于辯証法的自称的看法，承认它是对每件事的一种一般解释，由于它过于含糊和模稜两可不能解释任一特殊事件，所以它仍不能满足科学或

实践的要求。的确，象布拉德雷先生說的这种“沒有血肉的范畴的非尘世的芭蕾舞”，仅仅是脱离具体的抽象的魔女飲宴，真正寻求实在的意义的人不会从这种抽象中提炼出精神满足，就象浮士德博士不能从布洛肯(Brocken)山頂上的沃尔普济之夜(Walpurgisnacht 巫女节)提炼出精神满足一样。即使是作为一种理智的放蕩，作为一种精神上的荒唐，我們也最好避免这种会如此严重地混淆心灵和使心灵衰弱的事情。

不过还有待說明，黑格尔辯証法的失敗变得很明显的各点，是有直接联系的。实际上它自身表明正由于它不能說明思維过程的整体，所以它才不能說明時間过程的整体。因为它在两种情况里都作了同样的致命的抽象。它假定由于从实在的充分具体性(特性)中抽象出来对于人的認識的实际目的是方便的、可能的和足够的，因此我們忽視的和时常不得不忽視的便实在是无意义的。但情况并不是这样。关于实在沒有什么是“偶然的”和缺乏重要意义的，沒有什么是关于事件的全面的理論能够忽視得的。最微末的“偶然事件”也有其意义，每个最暗淡的人格也有其重要性，尽管在实践上我們的局限性会使我們不得不忽視它們。这样的让步可归之于实用主义的認識論的謙卑：这种让步和一种絕對知識的理論的囊括一切的自称是不能相容的。因此辯証法自命的絕對完整使它无权妄自作这样的抽象。如果辯証法不能或不愿意解釋每件事情的話，它就取消了关于自称是“具体的”和有效的主张。此外它誤解了抽象的性质。在实际思維中出現的抽象是人的而不是絕對的；抽象是相对于一个有限的目的的，并且無論什么时候只要我們需要或愿意，我們就能借改換目的来更正抽象。換言之，抽象是思維的一种工具而不是一种善自身。我們不應該把它非人化，就象我們不應該把我們思維的任何其它特征非人化一样。如果我們不使我們的思維非人化，那么我們就不会为了使实在可以理解而不得不使实在“非实在化”。

§ 2. 因此讓我們在一种不曾因为一心想成为眞实而把自己开膛

切腹的邏輯幫助之下來嘗試一下重新開始黑格爾使真理的製造與實在的製造成為同一的事業。實用主義的認識論不以任何“真理”和“事實”的對立作為開始，而是將“實在”理解為某種——至少對我們的認識是——在真理的製造中長成的東西，因此實用主義的認識論只承認由假說到事實、由真理到真理的連續不斷的流動的過渡，這一點我們已在第七和第八兩篇論文中看到。由此就推論出“真理的製造”在一種十分真實的意義上說也是“實在的製造”。在使我們對“真理”的自稱成為確實的時候，我們實際就“發現”了實在。並且我們確實是以我們的認識的努力改變了它們，因而證明我們的想望和觀念是形成我們世界的實在力量。

這一點是一個具有重大哲學重要性的結果。因為它切切實實地阻攔了通向這個固執的但是虛妄的觀念的道路：即“真理”和“實在”是以某種方式分離存在的和離開我們存在的，而必須把它們誘導或強迫着進入統一，我們不知怎地又能分享這個統一的結果。真理的製造顯然決不是對既成事實的被動的反映。它是一種我們整個本性都參與的，和我們的欲望、興趣和目的在其中起主導作用的主動努力。因此我們也決不能否認或忽視主觀的實在的製造，不論這是為了理性主義的利益，以便把實在的製造留給“絕對思維”，或是為了實在論的利益，以便維持“獨立”事實的絕對性。把真理作為我們的心灵與某種本質上迥異於心灵的東西之間的“符合”，作為對異在事實的反映那種概念，如果嚴格地照它所自稱的那樣來看，已經完全崩潰了。那種被說成真理與之“符合”的（亦即真理必須去認識的）實在，並不是以自身的權利存在於我們的思維作用之先的“事實”。實在本身是一個在認識之內的事實，它是由我們的思維作用內在地凝結或“沉淀”出來的。因此認識的問題不是——“思維怎能產生關於實在的真理？”它毋寧是——“我們怎樣才能最好地描述產生我們的‘真理’的體系、並使我們接受了‘實在’，和逐漸把它們精煉為越來越適合於控制我們的經驗的手段的那個連續不斷的認識過程？”實在和真理兩者都是在認識對經驗的仔細加工之中並行成長起來的。“實在”

是為我們的和被我們認識的實在，正如“真理”是為我們的真理一樣。凡我們判斷為“真的”，我們就把它當作“實在的”，並作為“事實”予以接受。這樣，一度曾是最空幻的假設便被巩固成最牢固的和最无可懷疑的“事實”。因此從認識論上說，在我們的認識所及或能及的範圍內，真理的製造和實在的製造看來根本上就是一個。

§ 3. 但是形而上學又如何呢？這個“真理的製造”是否為我們能夠提出的全部問題提供了一個最終的答案呢？這一點決不是昭然若揭的。甚至在認識論的水平上，真理的製造似乎也承認某種限制，由於我們不能將這個題材深入到形而上學的深部，所以我們不能決定這些限制的確切性質。因此，我們在我們的認識上的製造真理和實際上的製造實在的之間能找出多大程度的一致，以及兩個過程到最后能否併入同一概念，這是我們不得不存疑的問題。很可能我們所說的實在的製造到最后不等於對宇宙過程的終極本質的揭示，並且兩者之間的類比最后可能證明是錯誤的或不充分的。

因此我們曾把對這些問題的進一步考慮擱置下來，並且從那以後我們借弄清楚了若干在重新對我們的“真理的製造”問題進攻時顯然特別會有裨益的真理而獲得酬勞。

(1) 我們在第九篇論文 § 1 中已看到：一種進化論的哲學不應該過早地接受對實在的靜止的看法，而相信實在是完整的、一成不變的和不可改進的以及相信真正的改變因此是不可能的，這並不是思維的不可避免的必然，而是一種形而上學的偏見。這樣我們就獲得了一個可塑的、發展的、不完整的實在的概念，並且這將使我們有可能把“實在的製造”設想為實際上是屬於宇宙的。

(2) 上篇論文(《自由》§§ 9—12)中對自由的考查引導我們再次接觸到這個實際上是不完整的實在的概念。因為在宇宙間確乎可能是橫貫着一條非決定性的脈絡，事物的行為和習慣可能仍是可以用改變的。這個觀念是作為人的自由之實在性的一個邏輯結果而突然出現的，——我們看到我們也可以根據其它理由來主張這種人的自由

的实在性。另外，这种自由和可塑性可以解释和证实我們把我們的观念当成是实在的力量是正确的，并解释和证实我們对“真理的制造”必然也是实在的制造的主张是正确的。因为实在的可塑性将可以解释我們的主观选择怎么能够实现实在的各条可供选择的道路上的发展。

并且(3)看来事物的这种可塑性可能不仅将包含對我們的操作的被动的勉强同意，还包含了些許主动，并且因此“自由”可能不仅只限于人性而且还会在某种程度上遍及宇宙。果真如此的話，則不仅“制造实在”的可能性会大大地扩大，而且我們應該已經确立了在自然中人与非人的实在的十分真实和影响深远的同一性的存在，这将証明我們期待这两种实在在它們分別按照它們的环境調整自己的过程上有相当大的相似性是正确的，因此我們会感到有权也在人对真理和实在的制造之間寻找类似，并且这会有助于使大堆的实在成为可理解的，在第七篇論文結尾处似乎我們还不能宣称人“制造”了实在。

§ 4. 我們还是不能低估这个处境的困难。我們一直承认，实用主义的方法明确地假設了一个起始的事实基础作为它所以能起作用的条件。虽然我們永远能将任一特殊“事实”設想为是由以前的認識作用“制造的”，但是这个認識作用也将永远預先假定一个先在的事实的基础。因此不論我們可能怎样正确地強調这个事实，即我們所謂的实在是与我們的認識緊密連接的并且是依靠我們的操作的，但是在实在作为实在整个地能為我們處置實在的結果所产生这个概念里似乎将永远存在着一个不能解决的悖論。

此外我們的实用主义的方法直到现在还在躲避形而上学。实用主义的方法曾辯解說它原来自认仅仅属于認識論的范围，并且很怀疑談形而上学对它是否是越权。^① 因此我們先不要宣称我們的方法普遍适用和把它扩展到宇宙的广度，借此使它变形并飞升到形而上学，我們要考慮从严格的認識論的立场上关于实在的制造还有哪些

話能够說，我們至少要在這個程度上容忍我們的方法的缺點，這樣做會是合適的。

§ 5. 事實上還有許多話要說。譬如(1)我們不應該將有關設想接受事實作為實用主義地發展了的情境的基础方面的困難當成是對實用主義方法的一種反駁，而應該當成是充分發展它的重要意義的手段。因為我們能用這個困難來作出在那種僅僅為我們“製造的”亦即主觀地“製造的”實在，或如我們所說的“發現的”實在，和我們假設是真實地“製造的”實在，即客觀地、自行製造的實在之間的重要區別。我們顯然做出了這樣的區別，但是為什麼我們要這樣做呢？如果主觀的和客觀的“實在的製造”是同一認識過程的產物，是由我們主觀努力得到的同一“真理的製造”的產物，那麼這個區別又如何能够產生，或如何能最終地被維持下去呢？

首先，接受實用主義方法顯然決不會迫使我們忽視這個區別。這個接受本身也不迫使我們在客觀的意義上主張“實在的製造”。將製造設想為純粹主觀的，設想為僅涉及我們對實在的認識，而不影響實在的實際存在，這似乎是完全可行的。^① 不僅如此，我們還可以合法地引起對這種區別的存在本身的注意來表明常識在這一點上劃了一條清楚的界綫。因此雖然我們認識論上“製造”實在這點不可否認，我們形而上學上製造“實在”這點卻還是可以否認的。

我們可以暫時承認這個見解的正確性。讓我們只指出這樣一點

① 我不認為批判者有權從形而上學的意義來閱讀《公理作為假設》(Axioms as postulates)這一作品的任何部分，甚至其中孤立的段落。肯定地，那一論著的整個方法和目的應該已經明白地表示它僅僅打算讓人們從認識論的意義上來理解它。照這樣說，關於在 §§ 3—7 中沒有令人滿意地解釋宇宙的創造的異議便是不切題的。的確，這樣的期待甚至對一種未經馴化的生氣勃勃的新生哲學來說也會是太過分了！我們已在 § 7 中十分清楚地說明，討論的問題所涉及的僅是我們的認識製造實在。

② 因此，例如象桑塔亞那教授那樣，在認識論上是實用主義者，在形而上學方面是實在論者，這似乎是可能的。

好了，即这个见解和完全接受作为方法的实用主义是可以相容的，甚至和由我们的努力得到一种十分广泛的“实在的制造”也是可以相容的。因为为了可以“发现”实在，这些努力仍是不可少的。我们的愿望和兴趣必然走在我们的“发现”的前面，并为发现指出途径，因此我们对世界的概念仍将依靠我们对存在整体中我们有兴趣去发现的事物的主观选择，这点仍然真实。当然，在我们塑造事物以适应自己的范围内，在社会制度是必须计算在内的实在力量和对人的塑造是强有力的范围内，“实在的制造”同样不因拒绝将终极的实在的制造设想为与我们的“真理的制造”进程是同一的或类似的而受影响。因此，成为一个真正的实用主义者而不试图将个人的方法变成一种形而上学是十分可能的。

第二，显而易见，如果实用主义的方法是真实的，“发现”和“制造”实在之间的区别自身就必须有实用主义的基础。这个区别必然是从认识过程中演化出来的并为它的实践价值所证实。我们发现实际情况正是如此。这个区别是实践上的区别，并以事物的各种行为为基础。当实在的行为是这样以致我们实际上不能便当地或不能够将它的对我们的实在性完全归于我们主观的活动的时候，这个实在便被说成是被发现的而不是被制造的。这个区分的标准一般地说是明显的和不会误解的。想要一把椅子就发现一把椅子，想要一把椅子就制造了一把椅子，这是不易混淆的经验，这些经验在我们这方面涉及了十分不同的操作和态度。在一种情况里，我们仅需四下看一看，我们可靠的感觉不费力地圆满地把我们希望的对象呈现出来；在另一种情况里，我们需要一种持续的构造过程。

当我们断言一个我们不能证实的实在或否认一个以后我们承认的实在的时候，就产生了更多言语上混乱的情况。这些情况似乎助长了“独立的”实在的信念，因为在我们与这些情况打交道的时候，我们似乎没有改变“实在”而仅仅改变了我们对实在的信念。不过这个混乱归根到底是断言的实在(或真理)与证实的实在(或真理)之间的混乱。如果一个断言证明是假的，那么取代它的真理(或实在)

永远会在時間上被向前推并被設想为不依賴于这个真理所否定的断言而存在。但是我們不能說这个真理同样也独立于确立了它的过程之外。事实是,在这样一种情况中我們制造的不是实在而是錯誤。錯誤是一个不起作用和必須撤回的对实在(或真理)的断言。但是認識的實驗的失敗并不証明这實驗是錯誤。我們錯誤地否认的实在是存在的这个事实也不証明实在不是制造的,甚至不是我們自己制造的。

在其它情况里,这条綫沒有这样清楚,“发现”似乎包含着大量的“制造”。我們的語言本身时常証明这一点。故此當我們“制造”了錯誤的时候,我們常說“发现”錯誤,在“制造”中包括的任意性的确切数量是难于估計的。或者考慮一下我們对其他在精神上對我們的行為有反应的存在物的处理。我們對它們的行為可能实际上决定着它們對我們的行為,并使它們成為我們認為或我們要它們成為的那樣。^① 就好“制造爱情”和“发现爱情”一般說是不相同的。但是你可以由于发现自己爱上了而制造爱情,制造爱情实际上可能在双方产生导致求婚的爱情。此外很少有人会真正“发现”自己陷入情网,如果他們的爱情的对象絕對沒做任何“制造”使他們陷入情网的事情的話。可能每对已婚夫妇都从經驗中发现他們的感情的实在性和繼續是取決于雙方的行為的。

因此,显而易见(1)在“发现”实在和“制造”实在之間大体上存在一个实在的实用主义的區別。但是(2)我們也得到某些建議性的暗示,表明这些區別也許不是絕對的,在我們對待世界上更近于同族和更易于反应的存在物时,我們對它們的態度可能是它們對我們的態度的一个主要因素。果真如此的話,我們將有足够的理由相信我們的操作实际会“制造”而不仅是“发现”实在,我們將获得足够的鼓励来把这个題材更近一步加以追索。

§ 6. (2) 在承认实用主义的真理制造永远預先假設一个在先的

① 比較《人本主义》第 12 页 n。

事实基础的时候，我們省略了一个重要之点。我們也沒有提到在开始时进入过程的真理和实在的性质与在結尾时从过程中涌现出来的真理和实在的性质之間的重大和主要区别。真理和实在都已經过了、改变。它們原本的試驗性的性质不见了。仅仅以自称真理的断言的身分进入过程的“真理”现在已被証实。起初作为猜想、希望、意愿或設准的“实在”现在得到了充分的驗証，成为确立的事实。因此在“实在”这个情况里和在真理这个情况里，实用主义的証实造成的差别是一般大的，并且我們費了很大力气以实用主义的名辭来重新思考傳統的公式以引起我們对差别的存在的注意这番劳动肯定是有价值的。

对于实用主义的認識論來說，起始的原則真正是 *ἀρχαί*，即純粹的起点，各色各样地、任意地、偶然地选择的起点，我們希望并試圖从这里向某些更好的东西前进。只要这些原則能把我們引导到比我們不得不从其上开始的基础更稳固的基础上，我們就不管这些原則的可靠性如何。我們需要的是起作用的原則，而不是有着从最高的先驗領域获得的証明的原則。因此，即或它們的价值是在未来或是頗成問題，我們也因为它們提供的用处而接受它們。因為我們总不至于給起始加上不适当的重要性，总不至于去寻找自明的原則和不能否认的实在来作为起点。^① 我們从一开始即看出，在最充分意义上的真理和实在不是固定不变的基础而是應該达到的目的。

因此，我們不能允許关于起始的真理和实在的性质的問題压在我們的精神上。我們不必把我們的認識推延到我們已經发现了真理和实在的时候才来进行。因为真正的認識永远从现存的情境开始。^② 因此即使我們不能深入到这种絕對的开始，我們的理論也还是能起作用的。而即使起始的事实或真理能够得到确定，我們的理論也不傾向于把它們看成是特殊地重要的。的确，我們的方法必須把它們

① 比較第九篇論文 §9。

② 比較第七篇論文 §3。

当成是实际認識所指向往的但却不是立足于其上的概念上的限度。这种方法将把起始的真理看成是尚未被任何一种經驗証实的和不加分辨地包括了真和假的純粹的自称。当一个真正的先驗的真理，即真正先于一切經驗的自称，被应用的时候，它可能是假的，也可能是真的。因此，它对一种希望在真和假之間作出区别的認識論來說是沒有价值的。同样，起始的实在将会是純粹的潜在可能性，即注定要发展为真正的实在的純粹的 *ύλη* (物质)。不管形而上学如何珍視它們，認識論却不能重視純粹的自称和純粹的潜在可能性。在方法論上，我們可以設定也必須設定，每个当前承认的真理和实在都必須被設想成是由我們現時在其中观察它的認識过程中演化出来的，并且必須被設想成是注定要有更进一步的历史的。

因为，如果我們拒絕如此对待每个真理和每个实在的話，我必然要丢失很多而无所收获。我們將要白白地丧失我們現在具有的、改进不完美的和令人不滿意的实在和真理的权利。由于我們从一开始就把它們看成僵硬的，即从一开始便是固定的和不可改变的，我們只会妨碍自己去发现实在和真理毕竟是可塑的，如果它們的本性碰巧是那样的話。另一方面，如果它們碰巧是僵硬的話，我們也不会受屈辱；我們只要假設我們还没有发现使它們屈从我們的意志的方法。因此唯一会适应我們的目的和滿足一种对递增的認識的渴望的方法論原則就是不去把实在設想为如此僵硬，不把真理設想为如此确实，以至當我們的目的需要的时候和在我們的目的需要的地方，它們本质上就不能被改进。事实上我們很可能做不到这样一种改进。但是为什么要这一点来强迫着阻止我們去努力和永远关上希望的大门呢？

总而言之：即使实用主义的方法蘊涵着一种不是它所制造的真理和实在，它也并不把它們設想为有价值。它仅仅設想它們指出了我們的解釋的限度，而不將它們設想为解釋賴以立足的堅固的基础。不过一切有效的解釋都始自实际的实用的認識过程，而不是从假設的可怀疑的基础上开始的。一切有效的真理和实在都是从同一实用的过程得到的結果。

§7.(3) 因此,根据方法論的理由,我們显然有一定权利反对要求对最初的事实基础作出解释。的确,我們的方法在邏輯上暗含有以一種先前事实作它的原始材料的意思。不过同样真实的是:既然我們能将“事实”的决定的性质設想成和必須假設成曾經是衍生的,那么这个原始材料對我們說便被从原則上归結为純粹的潛在可能性,即以后从它制造出来的东西的非决定的可能性。因此正象我們在上一节看到的一样,在方法論上这并不一定要使我們为难,因為我們关心的不是前提而是結局。

不过只有当原始事实的概念被翻譯成形而上学的語言时,我們才能充分揭露出这个概念在方法論上的无效。當我們把这个从相对非决定的材料中制造实在的學說作形而上学的解释并把这个學說推回到“开始”的时候,这个學說似乎便是主張这样一点,即:实在是从完全非决定的混沌中形成的,关于这个混沌我們不能說別的,除非說它能发展出它在过去加給它的作用下已經发展出来的那些决定性。

不过,那些忘記了柏拉图的 $\delta\sigma\epsilon\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ (容器) 和从《創世紀》起的一切宗教神話的开天辟地的故事的哲学家們装模作样地气愤地問道,提出这样一个概念能算是严肃的解释嗎? 实验如何能决定一种完全非决定的“质料”呢? 实验是在什么东西上面作的? 它靠什么手段来进行? 为什么“质料”要以这样一个方式而不以另一个方式来反应? 然后,他們不等我們回答或者不相信我們知道任何最古老的和最不能为人敬仰的形而上学的迷团,他們一下子便得出結論說实用主义不能真正解释什么实在的制造,他們还不如回到他們的古老公式的庇护下面去。

不过我們將不同意的只是他們的結論。我們會衷心地同意他們在形而上学的意义上提出这些問題,如果問題的提出只是为了我們可以看到它們的答案將牽涉到什么的話。我們也可以同意他們的某些項。例如,从混沌中衍生实在显然不是对实在的严肃的解释。不过,我們也从未說過或是假設过这是严肃的解释。另一方面,我們也

不應該承認，至少不該無緣無故地斷言由於一個事物是非決定的因此它必然是不可決定的，或者如果它是非決定的，它就必須被設想成無限地是如此，僅僅因為我們在〔它成為決定的〕這一事件之前不能預言它將以何種方式表明自己是可決定的。總之，我們要提出這個原則，即：完成了的事實比“原始”事實多一層邏輯上的權利。

混沌仍不能算一種解釋。這正是為什麼我們要从方法論上懷疑整個這一想法，即期望從實用主義對認識的分析中得到一個對宇宙的全面的形而上學的解釋。我們可以合理地辯駁說，整個的問題是無效的，因為它所問的過多了。這個問題所要求知道的無異乎是實在究竟是怎樣產生的，事實是如何絕對地製造出來的。這是任何哲學也做不到的，也沒有必要做這樣的試圖。用神學的語言說，這就是要知道上帝怎樣從虛無中創造世界。不，不僅如此，這還包括了要求知道上帝怎樣從虛無中創造了自己！不過這不僅是一個我們永遠不可能得到答復的問題，而且也是一個為邏輯所不許可的問題——象洛采英明地說過的一樣。因為這個問題忽視了這樣一些事實，即在一切解釋當中我們總必須把某些東西視為當然，這個我們現時具有的現存世界事實上是我們提出的關於它的每個問題——包括那些關於它的過去及它的“起源”的問題——的前提。因此，從方法論的意義上來說，現存世界以及它的實用主義情境是我們認為從其中得到派生的原始材料的必然的前提。

此外，如果我們萬一不知怎地滿足了這個要求，得知了第一個事實是怎樣製造的，我們也沒有理由認為這個過程會給我們一種它是特別“合理的”或是有啟發性的印象，或是認為這個“認識”將使我們更聰明。這個過程肯定會象是從虛無之中製造了某樣東西。這個最初的“某樣東西”可能會是某樣令人不屑的或是作嘔的東西。在我們看來它很可能象是腐化、罪惡或不完善的污點向我們如今具有的世界的原始的侵入，哲學家常常試圖從思維中排除這些腐化、罪惡或不完善，但是極少從行動中去排除它們。

事實是：終極實在這個概念是前瞻的而不是回顧的，並且如果我

們要把生活从地獄中拯救出来，我們就必須这样做（象奥尔菲斯一样*）。終极实在的概念脱离不了終极滿足的概念。^① 因此我們可以設想我們只有到世界过程的終了时才能获得关于世界过程的开始的答案。如果到那时候我們已經变得十分聰明十分滿意以至不需要提这个問題了，这将是不足为奇的。心理上不能或不愿意提出一个問題也可能就是这个問題唯一合乎邏輯的答案，至少这对我們說并不是悖論。当已經达到完滿的时候，終于成为和諧和真正成为一体的宇宙将必然地忘記它的过去以便忘記它的痛苦。同时對我們說来，认为完滿会达到應該也就足够了。^②

否定这点即将是承认封·哈特曼对上帝存在的異議是对的，他的異議的理由是：如果他有意識的話，他会为試圖理解自己存在的秘密而发疯。封·哈特曼推断說，絕對一定是无意識的；不过甚至这样显然也不能阻止他发疯，正象我們在第十一篇論文中說过的一样。

因此，长久以来使我們不安的这个異議现在終于可以撇开了。从方法論上說，原始事实是不重要的，因为它不可知，并且沒有一件实际的事实需要被作为原始的来对待。此外，要認識原始事实的要求是不正确的，而且是任何哲学都不能以任何真实的方式来滿足的。“原始事实”是形而上学的騙子。因为它不能解释任何东西，甚至不能解释它自身。最后，我們现在看出，滿足这个要求中的合法部分的方式不是借助設想一种原始事实而是借助設想一种最終的滿足。

§8. 因此，仍然能够阻止我們繼續拟議中的深入形而上学的旅行的唯一障碍是由于实用主义的方法本身对准許这样的历险有天生

* 希腊神話中的詩人，他奏的音乐能使木石为之落泪。为了找回死去的妻子他到冥間向冥王求情，冥王受他的音乐感动，答应放回尤丽蒂絲，但以奥尔菲斯在登上人間的土地以前只能向前看为条件。——譯者

① 比較《人本主义》第200—203页。

② 比較第七篇論文 §12 結尾处。《人本主义》第十一章末尾，及第十二章 §§3—6, §8。《人格的唯心主义》第109页。《斯芬克斯之謎》第十二章。

的反感而产生的。不过在这一点上我們可以想到这个方法自身并不是終極的。我們从一开始就把它設想成是由一种显得更亲切的更广的方法中派生出来的,并且它是包含在这种方法之中的。归根結蒂,我們的实用主义不过是我们的人本主义的一个方面。^①人本主义自身虽然也只是一种方法,但它肯定地必然是更亲切的。它只能贊許地看待这样一种企图,即借助在整个宇宙中找出某种主要是与人对实在的制造相类似的事物的发生,来彻底地使世界人化并使世界諸因素的行为統一起来。当我们试图回答任何具有真正使人感兴趣的問題时,人本主义也不会因为問題具有形而上学的性质而严厉地禁止我們。

因为它会說,“形而上学虽然是碰运气的事并且是十分冒险的,但是它并不是不合适的或沒有人气的。只要不把它們弄成强迫的,只要它們不迫使任何人比他自愿的更深入形而上学,只要每个人都了解形而上学的真正性质并不使自己受其蒙蔽的話,形而上学实际上是并无大害的。可能发生的最坏的事就是你发现自己不能前进了或是不能达到自己希望的頂峰。果真如此的話,你永远能安然地退回来并且不会比我们根本没有做这样一个力所不及的尝试更坏。如果你厌倦了,結果也不过如此而已。唯一使形而上学惹人討厭和危險的是那些有时候用它們的名义作出的荒謬的夸夸其談。因为形而上学远非(象它們自己的驕傲的抱負那样)最确定的科学,事实上正因为它們應該包括最全面,所以才是最帶有試探性的。認識上的每个新的事实和前进,人格的每一新的变化都可能推翻一个形而上学的体系。因此,你决不能盲信你的形而上学的主张,而必須持着坦白地和不断地愿意修正它們的态度去持这种主张,并且当这些主张变得不能維持下去的时候,你必須从这种立场上退回来。当事情弄到最糟糕的时候,归根到底你总有一个安全的堡垒可以退守。如果客观的‘实在的制造’万一証明是虛幻的,你可以用实用主义方法已經十

① 比較《人本主义》序言§ 3。

分明确‘建立’的主观的实在的制造来掩蔽。”

讓我們在这样的鼓舞之下看看到底我們能在什么程度上預言我們这个世界的真实的实在的制造。

§9. 那么，我們敢于肯定我們的真理的制造真正改变了实在，仅仅是認識就能造成差异，仅只被認識这个事实就能使事物改变嗎？或者为了引出更确切的回答，我們不如問：在何种情况下才能肯定这些事情呢？

因為我們已經看到^①在某些情況下這些斷言顯然是真實的，並且所涉及的僅僅是應該早已注意到的和實用主義方法現在業已牢牢固立了的事實。就如(1)我們的真理的制造確實改變了“主觀的”實在。首先它借助從更廣泛的整體中作出明智的選擇而“制造”了實在的興趣及探索的對象。這種對所與的流的有目的的分析，是一切認識不可缺少的條件，而過去一直完全被忽略了。它由於是選擇的，所以必然是“武斷的”和“冒險的”。(2)真理的制造如此徹底地使一切認識人化，以至一切我們“發現”滿足了我們興趣和探索的“實在”都被與我們的(時常是無意識的)偏好的關係所細致地充滿和構成。(3)當我們的認識被運用的時候，它改變了“真實的實在”，如果它不能被運用，就不是真實的認識。再者(4)在某些情況里，例如在人的交往中，主觀的制造同時是真實的實在的制造。這就是說，人實際上是受他人意見影響的。由於他們的行為被看到或沒有被看到，他們的行為便有所不同，例如“舞台上的怯場”或“故作姿態”。甚至一想到他們的行為會被人知道都能使行為改變。象我們在§5中看到的一樣，“制造”實在和“發現”實在之間的區別在它們的情況中趨向於模糊不清。

然而所有這些沒有一點相當於現在我們就要指出的，即(5)單純認識就永遠改變實在，至少以交往的一方而論是如此。認識永遠實

① 第七章論文 §13。

在地改变認識者；認識者既然是实在的并且是实在的一部分，于是实在便真正地被改变了。因此甚至我們所謂的單純的对实在的“发现”都包括在我們內心中的真正改变和对我們的无知的真正启发。由于这可能会在我們以后的行为中引起实在的不同，因此也就在宇宙事件的过程中必然引起了真正的改变，改变的程度会是可观的并且其重要性可能是巨大的。

§10. 可是認識的“对象”，那个交往的另一方如何呢？我們能否认为它由于被認識因而被改变并因而被这个过程“制造”了呢？

显而易见，常識会拒絕这样断言，至少在“認識”的普通的意义上会拒絕这样断言。單純的認識常常象是并没有明显地改变認識的对象，并且我們因而宁愿把認識的对象說成是仅由我們的認識“发现”的“独立”事实。这就是“独立的实在”这个概念的简单的来源，絕對主义和实在論的形而上学一致把这个“独立的实在”錯誤地解释为是不依賴人的經驗。但是我們已經看到 (§5) “制造”与“发现”之間的區別主要是实用主义的，并且不能使之成为絕對的：現在我們必須进一步考察何时及在何种条件之下我們才可以断定这个區別。

实在被称作“独立”于我們的認識与否，当实在被認識时，我們认为它仅仅是被“发现”与否，似乎主要取决于实在是否觉察到它被認識；或者毋宁說取决于它在什么程度上和以什么方式觉察到它被認識。

在精神上与我們有密切交往并透彻地觉察到我們的作用的意义的存在物，在我們变得觉察到它們的时候，它們便显露很大的敏感性。當我們認識到它們和承认它們的实在性时，它們以一种較完全或較不完全的对我們行为的理解来恰如其分地作出反应。譬如和我們同类的人和足够发达以致能够注意到我們、我們的認識能够扰乱或改变其行为甚或一想到我們可能注意它們都能扰乱或改变其行为的动物，就表现了这样的知觉。例如我們很感兴趣地注意到，一只土拨鼠，早在一个闖入它在阿尔卑斯山中的幽居的人疑心到它的存在

之前，它就会表现出不安和吱吱地尖声发出警告。

不过怎样把这点应用到最低等的动物和无生物身上去呢？它们不是对我们对它们的认识确乎无动于衷吗？对它们来说，仅仅认识是引不起差异的。

显然这个情况看来是不同的，人们的语言把它们区别开来是完全正确的。但是在讨论之前我们必须澄清“单纯认识”这个概念。单纯认识似乎不能改变实在，这仅止是由于单纯认识是严格说来并不存在的理智主义的抽象。然而，实用主义的概念认为认识是行动的序幕。我们把所谓的“单纯认识”看作是整个过程的一个片断，其未被割裂的完整的过程永远是以行动告终的，这种行动验证了它的真实性。因此，在确立真理的制造对实在的关系时，我们一定不要把自己局限于这个片断的“单纯认识”，而必须将整个过程作为完整的，即作为以行动告终的和或早或晚要改变实在的来考虑。

既然实用主义的认识概念是实在地操作性的概念，那么真正作为我们行为基础的概念便由那些对我们的观察表现敏感的存在物的行为显示出来。表现怯场的演员不是仅仅害怕被人观看。他是怕人们嘘他或用东西扔他。吓得吱吱叫的土拨鼠不是仅仅怕科学观察家把它的行动记录下来，它是怕被人杀害。不论其中哪一个都不会把一个真正除了观察什么也不做的纯粹的旁观者放在心上的。如果这样一个存在者真的存在，柏拉图的理智主义的理想真正实现了，那么他将是这个宇宙中最不值得注意的东西。可是认识是实用的，“单纯”认识是虚构的。因此认识是可怕的，是有力量制造和破坏实在的。诸神把普罗米修斯绑起来不是无所作为的：理智主义力图给实用主义套上笼头虽然是徒劳却不是无所作为的。

§11. 一个存在物要注意另一个存在物并表示自己对另一存在物的作用很敏感，那么这个存在物就必须觉察到另一存在物能够影响它的活动（不论影响是好还是坏），并因此可能闯入它的存在的领域。人对人敏感是因为人能以如此多的方式影响他人的生活。这就

是我们的社会反应的多样性和我们社会关系的丰富性的原因。可是考虑一下人与家畜的关系。相互感应的范围是十分狭窄的。牛顿的狗戴阿芒虽然确乎爱自己的主人，但是它并不对他作为引力的发现者有什么崇敬之心。反过来牛顿对狗在一次野兔的追猎中的狂喜也是没有什么赏识的。同样，土拨鼠也仅仅把人看成是危险的源泉。因此它也就只有吱吱叫和逃之夭夭这种简单的反应。那么当我们对待不再能把我们当作主动者来理解的存在物时，我们为什么要找更深奥的东西来解释对我们的作用的明显缺乏反应呢？这仅将意味着这些存在物对我们和我们的兴趣太陌生，以至它们不再关心我们。它们的淡漠只会证明我们不可能干预它们所关怀的任何东西，因此它们把我们当成不存在。同样我们也将它们的感情——如果它们有感情的话——当成不存在；因为我们不能抓住这些感情并且它们好象没有在这些东西的行为上造成不同。

可是这种没有反应是绝对真实的吗？无疑地，一块石头并不理会我们是精神存在物，向它布道会和向聋子布道一样没有结果（虽然没有那么危险）。但是这能等于说它一点也不理会我们，根本没注意我们的存在吗？决非如此；它是在它自己的存在所历的水平上觉察到我们并为我们所影响的，它很能够有效地在我们和它的交往中使我们觉察到它的存在。我们和石块共有的“共同的世界”也许不是处于终极实在的水平上。这个世界只是一个“物体”的物理世界，这个世界里的“觉察”看来只能以坚硬、沉重、有色和占据空间等等状态来表明。这块石头就是这些东西，它在别的“物体”上看出的也是这些。它忠实地行使这些物理功能并以这样做来影响我们。它受重力作用，抵抗压力并且阻碍以太波等等，它使自己作为这样一个物体而受到尊重。它把我们当成好象和它性质相同的东西来对待，它这是从它的理解水平上这样做的，这就是说，它把我们当成是它向自身与距离平方成反比吸引着的物体，是中等坚硬和能够击打得到的物体。关于我们还会被击伤这一点它并不知道也不关心。但是在它感兴趣的那种认识作用中，亦即在以石块的物理运用为结果的认识作用中，例如用

它来盖房，它起着作用并根据它的能力的限度作出反应。同样，如果“原子”和“电子”不仅是物理计算上计数的东西，那么它们也根据自己方式认识我们。当然不是把我们看做人，而是看作和它们一样的急速旋转的许多团混乱原子和电子，这些原子和电子多少保持了和它们的跳跃相同的一般格式，影响着它们并相互受到影响。我们不要认为加作用在石块上不是认识石块。当然，扔石头一般并不被描述为一种认识的作用。可是这预先假定了一种认识作用。因为要扔石块我们必须认识到我们扔的是石块并且在一定程度上要认识是那种石块。例如扔一块浮石便和扔一块铅需要作不同的肌肉调整。因此，使用与被使用包括认识与被认识。但是强调甚至在对客体的最简单的操作中都包含认识这一点居然被认为好象是一种悖论，这仅仅表明我们所陷入的对于认识的理智主义概念是多么狭窄。

§12. 有人会叫喊道：“这不是纯粹的万物有生论吗？”只要这能作出纯正的类比，就算是万物有生论又怎样呢？必须宣告“物质”是“死的”以便“精神”可以是活的这种概念已经不再为现代科学所赏识了。哲学也同样应该不尝试它。因为只要这个类比真正使我们更能理解事物的作用并解释了似乎是神秘的事实，这个类比便是有帮助的。我们不需要因“万物有生论”或（更好是说）“泛心论”这类的字眼而裹足不前，只要它们能做到借助高级的来解释低级的就是好的。因为归根到底它们都只是人本主义的一种形式——即，它们是使人和宇宙更亲近，使它们更接近我们以便我们能更成功地加作用于它们的试图。

在这样的试图中存在一些东西。这些东西能被翻译成我们早已知道的人性地可理解的事实。例如我们曾经看到 (§11) 一块石头可以在一种十分真实的意义上被说成是认识我们和对我们的操作有反应的，不仅如此，这种意义比那种把认识说成是与行动无关的意义更真实。再者，化学上有一种称作“触媒作用”的普通现象。这曾经似乎是神秘的和难于理解的：两个物体 A 和 B 可以彼此有很强的亲

和力,但是它們却拒絕化合,一直要到引入了少許“杂质”C,而在A和B之間建立一种相互作用,可是C仍然沒有改变。这不正是奇怪地暗示了这样一种想法嗎: A和B在經過C介紹之前彼此不認識,以后彼此喜欢的不得了所以可怜的C就受到了冷淡? 如果找的話,我們也許會找到更多这样的类比和可能性,無論如何我們應該記住,我們全部的物理概念終归是以我們的直接經驗所提示的人的类比为基础的。

因此,无生命的“东西”不注意我們的“認識”并且不为它所改变这一点是几乎十分不真实的。它們在它們理解我們的認識作用的水平上對我們的認識作用作出反应。它們沒有更有理智地反应,并因此被我們指責为“无生命的”,这是由于它們與我們在精神上的巨大差距所致,或者也許是由于我們不能理解它們,和由于我們的操作笨拙及缺乏洞察的能力,我們的操作沒有給它們机会来显示它們的精神性质。

§13. 不过甚至在我們与其它物体进行交往的純物理水平上也存在對我們認識的操作的反应,这种反应隨我們的作用而不同,并且因而真正由我們所作的实在的制造是存在的。

因此,甚至从物理上說“事实”也不是僵硬不动和不能变更的。的确,它們对两次实验來說永远不是完全一样的。我們承認的和据以行动的事实不斷地為我們的行动自身所改变,因此我們努力的結果能够逐渐在我們形成的世界中体现出来。只要我們放弃理智主义,抓住認識的真正功用,我們便基本上找到了解开这个谜团的钥匙。对于在死气沉沉的靜观中看来是如此遙远和如此僵硬的异在世界來說,那个在无目的和无結果的思辨中显得頑固的实在便以这种方式逐渐成为能為我們的理智的操作所塑造的。

§14. 對我們來說,最重要的自然是知道这种可塑性的程度。在实践上,在大多數的時候對大多數的人來說,这个程度远远赶不上我

們的希望。不仅如此，我們常常感到要重新制造实在，就首先要破坏实在，只要我們能够抓住所用的不中用的框架，我們在把它重新塑造得更合心意以前就得把这个框架打碎。不过这仍然不是人的正常态度。通常总是存在那么一大堆为人接受的事实是我們不想重新制造并且因而為我們的意志所准許的。另外有些事实是我們从来没有想要重新制造的。在其它一些情况中，我們确乎把一种改变抽象地看作是合意的，不过不是由于这个原因便是由于那个原因，也許是由于我們太懶惰，或是由于不大感兴趣，或是过分热衷于更迫切的需要，我們实际上不想去作这种改变。因此，我們通常感到不得不改变的“事实”的总量是比較小的，这就是大多数人发现（抑或“使得”？）生活还可以容忍的原因。

但是不論我們改变我們的經驗的实际愿望和力量如何，一条明显的方法論上的原則就是：我們必須把事实的可塑性看作对每一个目的都适合，这就是說把它看作足以达到我們應該把終极实在归于其上的和諧的經驗。因为(a)如果我們不假定这个原則，那么正如威廉·詹姆士十分雄辯地表明的那样，这个行为的自身和仅只这一个行为就能把我們拒于无数的善之外，而相信这些善是可能的本来便可以使它們实现。(b)至少有些事实是有可塑性的，另一些至少在常識看来是有可塑性的。即使有些“事实”看起来好象不会很快順从人的处理，可是(c)我們沒有理由因此放弃我們关于全部可塑性的方法論的原則。因为部分可塑性将会沒有价值和不能起作用。如果我們假定了这个原則，我們总是能声称这个原則对它被应用于其上的情况不适用。反之，即使我們不知怎样——非經驗地和先驗地——能够得知在某些点上这个世界是完全不能改变的，我們也不能使用这个知識，因為我們不知道这些点是什么。我們也无权推断說我們甚至从我們的失敗中发现了它們。因为，如果一个失敗沒有使我們灰心喪气的話，那么它仅能保證这个推断是正确的，即：我們不能以恰好是我們試行过的方法得到我們所需要的东西。因此就任何一項特殊的試驗的目的來說，我們仍需假定这个世界是有可塑性的。因此不論

我們个人对事实的不可改变的僵硬性可能喜欢有什么样的“理論上的”看法，如果我們要行动得有效，我們行动起来就必须象是“事实”永远能根据需要改变一样。而既然这是方法論的原則，所以每當我們的行动需要事实的穩定性的时候，这个原則并不会影响或損害这种穩定性。

§15. 因此，我們作为实在的真正的制造者的身分似乎很好地確立了。当然我們不是从虛无之中制造实在，这就是說我們不是造物主，我們的力量是有限的。不过直到现在我們还只是开始了解我們的力量，并且根本不知道它的全部范围；我們只是开始小心翼翼地試圖来重新制造实在，而且直到今日（除去一些在栽培植物和馴养动物方面的改进以外）我們的活动主要是毀坏性的；可是在各个方向似乎都伸展着广闊的實驗的領域，这些实验是有着良好的成功的前景可以来嘗試的。我們也还不知道我們的目的是从宇宙中其它主动者发现或取得什么程度的合作。

因为，我們似乎显然不是世界上唯一的主动者，这点很好地解釋了我們这些当前的主动者，即我們的經驗的自我，所不能声称曾經加以制造的世界的各方面。我們沒有理由认为这些方面是原始的和僵硬的。我們为什么不应该把它們設想成是曾經由与我們自己制造实在并注視它的制造的过程相类似的过程所制造成的呢？因为，如我們已經看到的，宇宙中的一切主动者都在不断地互相作用，按照它們所受的影响来調整并重新調整它們自己。这些影响的确切性质按照各种主动者已經获得的特性及能力而有所不同。我們沒有必要假定哪个特性是原始的。一切“自然法則”在它們实在是客观的和不仅是推算的方便手段这个范围内來說，都可以被看成是事物的习惯，这些习惯是由于持久不变的行动而变得决定和或多或少穩定的行为，不过在恰当的操作之下，这些习惯还能够进一步决定。^①

① 第十八篇論文 §11。《形式邏輯》第二十章，§§9—10。

为了免得别人认为我们将自己的眼界过于狭窄地局限于我们的科学目前同意承认的主动者的身上，我们还应该确定地承认，在那些由于我们尚未寻找或仅以半心半意和怀疑的态度寻找过而未发现的主动性之中，可能存在一个（或者不只一个）比我们自己远为强有力的存在者，它可能在形成实在中起着压倒一切的作用，以至我们几乎可以把他称为“造物主”。此外，我们的经历，因此也是我们的主动作用，会比我们现在所知道的更远地伸向过去，这也是可能的。

不过许多人会认为这些意见荒唐，不需要强调或不需要详述。它们不影响实在的制造的可理解性，也不影响宇宙过程的概念上的统一性，^①在这个过程中我们永远可以把可称为“认识”的一方面和“行动”这另一方面加以区别，但是我们应该在这个过程中把思维理解为附属的，理解为由行为所包含、检验和完成的。

§16. 不过我们可以更合情合理地想到能够影响实在的制造的概念的是两个我们从始至终都在暗指着的、密切联系着的形而上学假设。我们可以称之为（1）自由的实在性或实在的可决定的非决定性，以及（2）实在的不完整性。这些概念我们业已在上一篇论文将近结尾处（§§10-12）看到了并在一定程度上证明了。不过为了证明我们的选择正确和证实我们的选择，再补充几句话也不为过。

首先，很明显，如果我们没有自由和不能在各种可能的操作和反应之间作选择的话，我们就不是主动者并因而不能“制造实在”。因此，自由是人本主义的实在的制造的一个设准。不过严格地说，人的自由应该已足够证实这一概念。因为如果我们能以可供选择的各种方式来操作，我们就能开创实在的各种可供选择的过程。

但是我们没有迫切的理由要把自由和自由所依据的习惯的可塑的非决定性仅限于人自己。^②很可能它实际上是遍及宇宙的一种特性。世界上的一切存在物可能本质上都是可决定的，但在其习惯与

① 比较第十八篇论文 §9。

行动上仍然是部分非决定的。宇宙的性质是如此这一点其实可以从这个事实来论证，即这个宇宙对不同的处理方式有不同的反应。并且只要我们承认它部分地是非决定的，那么这个非决定性达到什么程度便不是一个原则的问题了。除我们以外的许多主动者或一切其它主动者也许都能按照刺激或多或少地改变它们的反应，都能获得或改变它们的习惯。这样我们看上去整个宇宙将真正是习惯的产物而并不是它的奴隶。我们越是能够把这个“自由”归之于宇宙，我们便将看到这个宇宙越有可塑性地能适应善的目的。因为，凡在缺少理智来建议调整和改进的地方，我们将期待在那里发现更僵硬的习惯，凡在越发致力于走向较好的状况的地方，我们将在那里发现更有可塑性的习惯；可是另一方面，凡对完善的作用较少阻碍的地方，我们将在那里发现更稳定的习惯；但是让我们希望我们将在到处发现潜在地具有足够可塑性的习惯，可以使一个完满和谐，因此是普遍和谐的概念成为一个可以达到的理想的概念。^①

§17. 自由如果存在，如果实在真正是正在被制造中，显然实在就不是固定的和已完成的，而是世界过程是实在的并且仍在进行着。因此我们再次来谈一谈形而上学对那种似乎为进化哲学所要求的、正在成长着的不完全的实在所提出的异议。我们已经两次对这个偏见提出过诘难或挑战^②，这次我们希望借助解释这个偏见是怎样发生的来试图把它消灭。

我们坦白地承认这个异议是从一个有着很大实用价值的、健全的方法论上的原则产生的。当我们不能断定一个事物为什么应该改变的理由的时候，我们不妨假定它是不变的。把这个原则应用到存在的量的时候，我们的结论是存在的总和是不变的。把这个原则应用于存在的全体时，我们的结论是作为整体的宇宙不能以任何实在

① 比较《人本主义》第181页。

② 比较第九篇论文 §1，第十八篇论文 §12。

的方式变化，它必然是完整的和僵硬的。

不过这两种应用既不处于同一立足点也不具有同等的价值。前者产生了在物理学上有着最大实用主义价值的“物质”不灭和“能量”守恒这些健全的暂行假设。它们首先是最容易运用的假设。因为以不变的因素来计算比用可变因素来计算要容易得多。其次，它们是可以应用的；因为这些原则虽然和一切其它假设一样，不容易由完全的实验证据来证明，可是经验并没有用如此巨大的和如此不可解释的以至严重损害了它们的有用性的种种不相符合之处驳倒它们。^①第三，这些假设仅仅被用于物理学的抽象的诸方面，这些方面已经表明它们能够服从量的处理，并且这些处理因而对这些方面似乎是确实的。因此这个守恒原则在科学上的用法是由它被用于其上的题材的特有性质实用主义地证明为正确的。

但是能否同样宣称这一原则在形而上学上的类似物也如此呢？实在的量的方面具有最高权威这一点并不是自明的。将量的概念应用于存在的精神方面是不容易的。我们很难设想精神价值的“守恒”。更难的是为这个概念取得经验的证实。为了遵从一个形而上学的假设而否认我们不断经验到的变化的实在性几乎是荒谬的。最后，每一人的动机都促使我们否认实在的完整性。

因为，从人的角度来说，这个暴虐的教条把我们和我们整个存在都贬低为幻象。如果我们把它的要求想到尽头，我们就必须承认没有任何东西是实在发生的；世界过程、历史、时间都不存在；运动和变化是不可能的；我们所有的斗争和努力都是徒劳的。这些斗争和努力不能完成任何东西，因为每件真正存在的东西都是已经完成的。实在的总数已全部数尽了，连一个零号也不少。因此我们的一切希望和畏惧，我们的抱负和我们的冒险都不算数。因为我们自己是虚幻，

① 不过当然应该记住，在能量改变状态时实际发生的能量漏损仅仅在理论上被能量“退化”或“耗散”的理论堵住了。此外，将宇宙理解为“无限”实际上就是使守恒这个假设不能对它应用。因为，我们用什么测验才能知道物质或能量的无限的量是“守恒”还是“不守恒”呢？

我們和我們的一切行為、思想與煩惱——一切的一切都是虛幻，我想只有這個我們為了挽救自己的經驗而無力地假設的、結果它却以使我们化為子虛烏有來酬答我們和解決我們的問題的、僵硬的、無時間性、無運動、無變化的一的想法是例外！可惜的是這個一沒有將它的滅亡的工作進行到底，它沒有在它的無所不包的統一之中把我們完全吞沒。因為歸根到底它不是應該把虛幻連同虛的對實在的自稱一起消滅嗎？如果我們和時間過程以及實在的製造根本都是虛幻的話，我們甚至對自己都不能顯得是真實的。我們更不應該能夠想出對一的如此誹謗性的異議！不知道怎麼一來，甚至一也不知道怎麼回事，“虛幻”落到“實在”外邊來了！①

對於我們來說，這無論如何是實在。對於我們，實在確實是不完整的；我們最由衷地希望它是如此。因為這意謂着，實在仍然是能夠重新加以製造的並能被造成完善的！

我們的人本主義的形而上學向我們保證的是這個真正的可能性，不是有保證的許諾，的確，也不是對事事順利的預言，但更不是送你一個偽幣。這種形而上學不自稱知道實在的製造將如何結局。因為在一個將真正的努力、真正的選擇、真正的衝突和真正的惡包含到了我們的世界所顯示出來的程度的世界里，必然地存在着對這個論点的真正懷疑的基礎。我們幾乎還不知道巨人与神的戰爭進行得怎樣了；我們幾乎不知道我們是在什麼樣的領導下和以什麼樣的戰略在進行抗爭；我們甚至不知道我們會不會在取得勝利中犧牲。但是這是不是拒絕繼續進行戰鬥的理由，或是不是否認真理是偉大的和因為它具有實在的製造而必然獲勝的理由呢？

① 一元論永遠這樣結局。它開頭的時候自稱包括每件東西，結局的時候排除每件東西。它不能造成人的經驗的任何部分。對一元論來說，變化、時間、變成、不完善、多元性、人格結果都成為與一不相容的不盡根數；但是在把它們歸結為零的時候，它把自己的全部內容都吐了出來，並將自身歸結為虛無。在形而上學上 $1=0$ 這個悖論的邏輯根源是一切有重要意義的斷言都是以對一所與材料的分析作前導的，因此斷言所抽取的任何“實在”永遠是一個選擇，永遠不是全體。因此一個不能如此與一個“其它”相對照的“一”不能被認為是實在的。

哲学家之間定要有意見分歧嗎？^①*

我們今晚開會討論的這個問題並非一場關於事實的爭論。哲學家之間，比醫生之間，更容易有分歧，而對於這個刻劃着哲學面容把它弄得傷痕累累的意見分歧，遇到機會，我們自己也都很可能要來貢獻一份意見——這種情況本是我們大家人人了解的。今天成為人們惊奇和急于要來討論的問題，毋寧是這些事實應如何解釋，亦即：這種情況，到底是怎樣引起和怎樣散布開來的？其理由何在？對此有沒有什麼糾正的辦法？還是，哲學本性上就有着一些什麼因素使得哲學家之間的意見分歧成為不可避免？我現在要來討論的就是這個問題，我希望對此給予一個肯定的、合理的解答。這是一個十分嚴肅，而絕非輕率提出來的問題，不僅由於乍一看來，它足以影響到哲學的信譽，而且也由於只有深入分析哲學本身的本性，並把哲學和科學之間最為根本的若干差異點顯示出來，然後才能解答這個問題。

—

此外，我還想按這個問題應該得到的充分嚴肅的態度來討論它，而並不想特意列舉出那爭論中的各個論點。因此，我希望不會有那興高采烈和輕率的辯證法家來指責我是機敏地挑選了那優勢的一方，為了不管怎樣，反正我的論點都顯然必定獲勝，並即以此為借口企圖來打斷我們的討論。因為，不管別人同意還是不同意我，也不管我們對於分歧之點是同意，還是要爭吵，反正總得同樣地證明：分歧正是

① 轉錄自亞里士多德學會會刊附卷，1933年版。

* 根據原書第一部分第一章，第3—14頁翻譯。

哲学的本色。可是，这样一种辩证法上的胜利是深为不恰当的，因为它并未显示出来：为什么哲学上的意见分歧是正常的和普遍的，而这种情况在其他所有的学科上，却是偶然的和非正常的。因此，我想从一开始就把这种情境所带有的整个儿的矛盾情况完全摆在当面，并且承认它确曾给哲学带来严重的疑难。人们会詰問：为什么一些人，都很明智，而且都很熟悉同样的問題，却会給予这些問題以如此不同的解答，有如哲学家們所作的那样？对于一个主题，如果专家对此的意见分歧，正如哲学家对于哲学那样，而且两三千年以来一直如此的話，那末，这个論題怎么还能說是具有科学性，或者还值得人們給予认真的注意呢？——一见之下，人們提出这样的疑难是颇为有理的。

为了回答他們，我愿提出这样的看法：这里恰正表现着哲学不能跟科学类比的諸多要点之一。所以，如果我們毫无迟疑地把专家的意见一致认为是科学的本质，那末，显然，哲学就再也不能以科学自居了。尽管如此，可是这种意见分歧不仅不会构成哲学的一种缺点，反而可能是它真正足以自豪的地方；即可能真正意味着：这里正是哲学足以补充和超越科学的地方，并且它正以此而趋向着一个更为崇高的理想。如果这样的話，哲学容忍差异和分歧可以說正是它的优越性的一个具有特征的标志。

二

为了支持以上这个看法，让我們先来探討一下：各门科学中取得一致意见所需的基础，实际究竟是怎样成立的？只要我們不把科学視為一种已确立的学說的既定結構，而是按照它的历史背景，把它看作一门特殊的知識，原本就是适应于研究的意图，为了方便的动机，而从其他部门划分出来的，我們便不难发现：它的主要特征总是建筑在抽象和选择的基础之上。正因为每一门科学都是一种“专业的科学”，所以，在可能加以探究的整个范围中，它只選擇了一个特殊方面，并以适合于它的特殊目的的特殊方法来开垦这块园地。可是，专注的另一极端就是排斥和抽象，每门科学都要把不适合于它本身目的的

一些东西加以忽略和抽象。每当这个表面上显得武断，而实际上却是合法的手續被別人反对时——即使是邏輯学家也不过才开始注意到这个问题——科学家便会这样来安慰他們自己的良心，即希望其他科学部门能够把自己删除掉的东西一手承担起来；当然，这种希望也往往真会得到满足。

可是有一点总得強調的：即这种手續当中絕无任何东西足以保証这样删除掉的东西一定全都会得到很好处理。假如有些抽象手續是为所有的各部门科学所普遍采用，假如现实的某些方面是被各部门科学普遍地加以删除，那末，仅就科学的范围來說，便再无办法来加以糾正了；这些缺点若不是任其遺留下来而不加矫正，就得設計另外的学科来处理这些问题。

三

现在，我敢說这种可能性是有事实为証的。现实的某些巨大而重要的方面往往会落在任何科学部门的范围之外，因而只得由哲学来加以考虑，如果我們把哲学作充分广泛的理解的話。

例如，这里就有着人格这一件重大事实。所謂人格意味着：在那千变万化的經驗中心里，每种重要的心理程序，亦即每种感情，每种知觉，每种推理，尽管这人和那人之間有着一般的类似点，但却也呈现出种种个别的差异点。每个人的实际行为，严格說起来，就是一种特异性的表现。

可是，特异性似乎不为科学所注意，或者說，出了科学的范围。在每门科学中，为了构成那标准化的知觉者、思考者或观察者，以便把他們的种种反应看待做正常性的，常常会忽略掉这些个人或个性上的差异。同样，为了把科学的注意力加以集中，以便专注于以适于表现客观实在的理由而被挑选或被偏爱的那些部分，实际經驗上的大片領域便被視為“主观的”而遭到埋沒和排除了。因而，那真正被“給与”的实在与料，无不起源于个体灵魂上独特的結構，而永远不成其为科学的“与料”，足以作为各部门科学据以为論証源泉或論証根据

的东西。后者永远得是由前者选择出来的sumpta（挑选品），要听从每一门科学特殊兴趣的指挥；而且它们总是随着那凑巧碰上的时髦的解释理论而从特别富有魅力的角度上来被人看待的。

于是，那所谓“客观性”，总会带着虚构和想象的色彩；而各部门科学的“世界”，被选择成为它们特殊兴趣和作业范围的，实际上无不是高度选择性的价值判断的产物。毫无夸张地说，它们都是各部门科学的創造物，即根据各部门科学的特殊目的，由我们的实际经验的粗糙与料中建筑起来的。

可是，在这种程序当中，实际经验的一个中心特色，却总是被删除掉了。实际经验老是聚合在一个“个人自我”的周围，而这个“个人自我”之所以成其为“个人自我”，乃是由于一种独特无双的历史发展。于是，所有被经验到的实在无不起源于个人的独特结构，并且是以自我为中心的；而每一个自我总得多少有些特色，和其他自我不同；正如我们和其他自我周旋时经常发现的那样。

四

可是，科学程序似乎无一处不是表现着：要把这些差异之点，简单地加以抽象，而拒绝考虑它们。早自柏拉图时代起，哲学家就已断言（或者假定）科学不关心个体。^①它只关心普遍性，关心分类，而其所据以分类的“类”概念都是作为“本质”上同一的。科学以建立“规律”和“普遍性”为标的，而“特殊”事物对此只有遵守，或仅有充作例证的份儿。从而，特殊事物之间的种种差异，即使不是彻底被否定，也是简单地被设想为跟科学的目的无关，而加以忽视。也只有根据这个假设，然后科学才能构成主观与主观之间互相交往的那个共同世界（或称：“客观实在”）——也只有这个才是不同的观察者所能协力加以探究的。

而这个假设显然是一个虚构，而且是这样一种虚构，它的真正职

① 参看《泰阿泰德》篇第209页。

能和目的往往严重地为人所誤解。誠然，各門科學都得利用公式，而當編制各種規律時，所參照的時間、地點以及特別予以觀察的各點都得慎重地從公式中排除淨盡。但其所以要這樣作的原因，並非如哲學家們一般相信的那樣：或者由於這些特殊情況本來就不值得科學給予留意，或者是科學不能把握它們。顯然，這些特殊情況正是各部門科學本分上應該從事預測的，而科學的“真理性”也正應該根據它能否勝任預測那事變之流以為斷。對不起亞里士多德，^①天文學家決不會關心一般的日月蝕現象，正如同醫生不會關心一般的人，而須得為特殊的病人治療一樣。天文學家和醫生都得利用一般規律來掌握那特殊情況。而任何特殊情況也不會特殊到了不能做為一般規律之基礎的地步。因為，把任何複雜的特殊情況當作尙未能確定其規律的一個“特例”來處理，那完全要看我們自己，和我們對此的態度如何。而想象作用甚至很容易把那模糊不清的伴隨物裝配到最為獨特的和最不規則的事件中去，以形成它的“類”。

所以，要從各種例証之中抽象掉特殊之點，真正的理由不過是單純為了能夠達成普遍適用的一般公式，而不必為一特殊時機所發生的事變所局限。要把“規律”從它的歷史背景之中解放出來，僅僅是為了須得把它適用於其他“例証”——而那都是各自具有它們本身的历史背景的。足見從特殊性中加以抽象，其意圖僅僅是為了產生適用性。

其次，這裡可以提示的，即各部門科學對於人格的抽象作用也有與此類似的意義和作用。這種抽象作用的意圖是為了從那各種各樣的個人對於世界的看法中，抹去（或至少是忽略掉）那惱人的分歧之點，因為它足以妨礙對於個人反應的預測與估計，而這點適足以給予這種抽象作用以充分保證，儘管還不是十足的保證。它也使我們能有充分把握來談論那為一切人所共享的“這個”共同世界，而幾乎對於所有的人却都隱匿了它的真實本性。可是分析到最後，所謂“這個”

① 參照《修辭學》第1、2卷。

世界也不过是一个人工制造品，一个构造物和一个杜撰。正因为我們从那个人經驗当中的无限众多的世界之中，删除掉了那各不相同而不能共享的无限众多事項，“这个”世界才得以构造起来。这些不同或差异之点，簡簡單單地因为沒有把它估計在內而不作数了。在排除掉这些差异点以后，科学就能够胜任愉快地来挖掘这个实在的其余部分，也只有这时，它才能够称为“客观的”，并且得以設定下那“普遍”适用的“规律”。而所有这些方法都是很方便、很合适、很有利的，并且按实用主义來說，也是很可理解的。

尽管如此，我还得強調：这是一个抽象作用，而絕不是那完整的故事。当各部门科学已經尽了它們的最大努力，并按照它們各自不同的眼光告訴我們什么是真理之后，还給我們留来一个巨大的悬而未決的問題，就是那个**大全**問題。对于这个問題，它們提供不出什么解决办法，就因为它們的全部方法不过是把那表面上呈现出来的现实加以解剖，選擇出在它們看来是和各门科学的特殊目的和兴趣具有密切关系的部分。这样，从某个角度来看，用科学态度对待实在的最后結果并不能得到一个完整的宇宙，而所得到的却是各门科学的一个堆积物，一种混沌，就因为各门科学都各自選擇了这个**大全**的不同方面，研究了不同的“事实”，并且从不同的方向上离开了那个給予的东西。宇宙的七巧板已經被拆散了。韓菩提·丹菩提(Humpty-Dumpty)已經有效地被解剖开了，并且正因这是一门专门科学，沒有任何一门科学胆敢把它再行拼合起来，使它恢复旧观。所以，爭辯最好地理解**大全**的方法，究竟是應該用几何学名詞、物理学名詞、还是用心理学名詞，并且詰問上帝(如果“上帝”就是我們替**大全**起的名号)究竟是具有更多的数学家风度，或物理学家风度，或甚至是更多的幽默家的风度，——根本乃是方法上的謬誤，而屬徒劳无益。我們需要一门具有新的目的和利用新的方法的新的学科来应付这个**大全**問題。

五

自然，现在确有这么一门学科，而且由来已久，尽管它的职能并非总是为人们所理解。它的传统名称就叫**哲学**，而它恰正以把那受人赞美和变形了的**韩菩提·丹菩提**重新拼合起来作为它的抱負，也就是說，要把各部门科学的发见塑造成一个关于(假設的)宇宙的和諧的观点。換句話說，**哲学**，也只有**哲学**才是研究那全部与料的一种学科；并且，就它的无所不包的目标來說，敢說沒有任何东西是跟它无关的，——当然，除非是(而这个例外是极为重要的)那科学上的細微末节，就它的目的，或就现实的意义來說可以穩妥地被視為无关輕重的。

由此可以立即推断：**哲学**当然沒有制造抽象的权刊。而毋宁說，它必須废弃各部门科学所制造的那种武断的抽象，并須設法修好它們可能造成的任何损坏。如今，这个看法特別适用于科学对于人格所作的抽象。**哲学**不能把人格置之不問；对于**哲学**來說，人格正是一个不能看漏的事实。而过去对它的忽視似乎正是酿成种种暗礁，以致弄得**哲学**中的合理討論变成困难万分的根本原因。正如同世間确有那种被性欲困扰的人（以致把任何东西都看成帶有猥褻的意味），別人不能和他們做合理的会談一样，哲学家当中恰正也有这种人物。如性欲的困扰支配了弗洛伊德（Freud）；机械的困扰支配了华德生（Watson）；而至少直到今天为止，被认为代表“正統派”的哲学家們还在为“絕對”所困扰，以致于使得他們看不出来：以“絕對”的名义而給予的种种解释，对于人类的認識來說，是怎样极端的空洞和致命的。于是，人格就成为一个頂頂重要的事实，**哲学**不能不把它推崇到一个榮譽的地位。而人格似乎也正是能够提供任何統一原則以便把各部科学的結果加以联系和安排的那个唯一事实，所以，也只有**在人格的启发之下**，才能把它們看作是形成一个整体与和諧的。

因此，**哲学**总是主张它本身應該預聞那存在的全体，——而向例是把这个全体的存在視為当然——这种态度是正当的。不仅如此，而

且总是主张对于这个存在的全体要采取一种总括的、要略的看法。

根据以上双重理由，人格有权为自己辩护，而取得哲学的承认。无可争辩地，它是那应加考虑的根本事实之一，而它过去没有得到人们的重视，只能成为今后应该进一步加以重视的理由。这样就使我们能够看到：历史上，对于各种哲学给予启发，使之能够具有综合原则的正是“人格”。哲学史家（几乎全部都是德国的学究）过去曾经花了长期的劳力，并且真挚地把那万花筒式的哲学流派的前后继承描写成为一种逻辑发展的诸多步骤——其中每一个后辈哲学家都得研究他的所有前辈，并以之为“前提”。可是真正的事实不知要比这些浪漫故事还要浪漫得多少。实际上，每一派哲学都是特异性的子嗣，而且是其合法子嗣，创造者的历史和心理对于这种哲学的发展所给予的影响要比 *der Gang der Sache selbst*（事态本身的发展）重要得多。如果我们能够把一位哲学家的心理动态史加以重新构成的话，便能显然地证明这种概观的看法确乎含有真理。而恰正因为我们不能重新构成哲学家的心理动态，所以那么多的哲学派别依然处于神秘状态。

而这往往是我们自己的过失。哲学的读者大众的好奇心还是大大不够的。由于一种沉着的（或称之为教授派头的）习惯，当哲学家在世的时候，没有人肯去追问他们的真正命意所在；不去追问：在他们的一生中，究竟为了什么他们正好写出他们所写的那些东西。而却一等再等，等到这些哲学家与世长辞（而死无对证）之后，才开始猜测他们的闷葫芦。因而把他们弄成了一堆乱草；把他们变成那干燥的讲义饲料，专门替那反刍（与沉思冥想语意双关——译者按）的教授们备办那无害的粮秣。我说这话似乎带着感情，好象对于这些哲学家逝世之后还在滋养那寄生的历史学家的景象不大感觉兴趣似的。无论如何，他们现在总算能够安全地、无尽无休地和毫无结果地思辨一位哲学家可能怀抱什么意旨了，不，应该说必然怀抱什么意旨了；他们这样作也不会冒着被这位哲学家当面反驳（告诉他们以他的真意所在）的危险了。而且，他们甚至还会宣称：这样的思辨乃是最好的

一种精神訓練。他們能够毫无顾忌地替这位哲学家跟他本人所未耳聞过的学說找到邏輯上的联系，并且能够洋洋得意地列举出他在邏輯上的失足处，而不会为这些现象的心理学的解释所困扰。从而，哲学史家在任何哲学里也不会找到首尾一貫。把它們当作一种不具時間性的体系，从它們所扎根于其中并且从之成长的人格当中加以抽象，于是一切都有缺陷了，不，都成为不能理解的了。从而沒有哪家哲学能够整个儿地首尾一貫，不，应說根本沒有一貫。于是，沒有哪家哲学是完全清楚的，可以理解的，而不会成为可以爭論的，或是墜入五里霧中的。但是，对于批評家來說，似乎永远也不会发现他們自己所用的方法可能有錯誤。他所批判的哲学体系的真正內在联系可能是属于心理的、审美的，而不是属于邏輯的：我們最好把一家哲学体系視為一种詩歌，并且多半是一种抒情詩呢！尽管这样，这位批評家还是坚持要从外面来观察这个体系，把它看作一个邏輯結構，而絕不肯把它看作这位哲学家一生中所展开来的一个心理过程。因此，他抛弃了，或者說：丢失了理解这家哲学的那把钥匙。

所以，我們确乎看出来了：如果哲学不把大全所提供給它的各种各样的特异性和各种各样的人格，統統加以綜合的話，它就不能完成它的那个主要任务，即把經驗加以統一。它也不能理解它本身的历史。

六

跟着来的有两个后果：第一，哲学所向往的任何統一，應該是一种大度包容的和具有彈性的，以便为个性上的不同留有余地，免致把它压得粉碎。当然，这样一来，势必使一切独断的、权威的、和偏狭的哲学方法丧失信誉，而宁可偏袒那些比較自由，并且具有較大灵活性的方法，并为个性之間的差异和个人的偏爱留下了广闊余地，譬如說，就象实用主义。

第二，各种各样的个人的哲学（似乎只有个人哲学才具有任何邏輯上的保証）必然是各不相同的。但絕不因此，而它們之間的不同就会毫无限度、毫无标准，以致不容把它們作任何的分类。我們却宁可

期待着看到它們自己自行集結成为自然的类，每一类中的分子都会显示出来显著的类似点，而就此区别于其他的类。

而且，事实上，哲学史上所表现出来的情况也正如此。各派不同的伟大的哲学风格，以及哲学家对之互有分歧看法的巨大問題，莫不帶有強度的頑固性，在世世代代的不同哲学流派中間，把它們自己示范出来。它們进行着无結果和无休止的爭論，恰正由于迄今为止，任何爭執的一方都不曾深入洞察到敌方信条的心理的核心中去。如果他們彼此都能把对方的內在經濟、內在和諧瞥見一眼的話，就一定能够理解：为什么他們互相爭執的傳統方法是那么毫无效果的。所以，比較聰明的办法是承认这些分歧的事实存在，而不要硬把它們按在普罗克拉斯梯的鉄榻（Procrustean bed）上，強使它們适合于一个簡單的、硬化的和絕對的发展体系。

七

不过，从哲学家必然有分歧这一事实是否一定要推論出：他們之間的分歧点必然会达到事实上呈现出来的那种非常限度——那当然完全是另一問題。我須得坦白承认，我不认为他們非那样不可，而是认为：哲学界爭論的刻薄和毫无效果，多半应由哲学家自己來負其責。因为哲学家大半都是特殊人物，不仅思想非常深邃，而且性格上的古怪离奇也往往异乎常人。也許正是因为他們觉察出自己的这种特点吧，他們常常觉得有必要把自己的人格加以隱瞞。于是，当他們着手建立体系时，习惯上总要隱藏他們的目的，并且遮盖所走的路綫；即使可能办到时，也决不会明白暴露达到他們的結論所經過的那些路綫。一个哲学体系的邏輯联系永远不会把它心理上的前后照应自动地表白出来，而必得等待著者逝世之后，从那未經发表过的筆記和零星資料中，以及从信件和偶然免于破坏的手稿当中，〔由別人〕十分辛苦地和挂一漏万地給它挖掘出来。

所以，每当两位哲学家进行爭論时，他們之間是很难互相理解的，而且簡直从来就沒想到要互相了解。也就由于长期孵育着和沉

思着他們自己的孤独的思想 and 他們自己对于书籍的特別理解，因而几乎失掉了跟其他活的心灵接触的能力。他們对于这种接触感到畏縮。所以，这些人永远不会把他們所玩的那份牌公开地攤在桌上，或是完全拿在手中，而往往要把那最好的王牌藏在他們袖口里。

也許就由于这个緣故吧，双方面必然都会为自己特意发明一套〔专用〕術語，而和先前的日常习惯用法离得很远；而且他們对于这种術語既未能編成詞汇，自然难于保持一貫的用法，不免也时常混入一些較通常的方言俗語。因此，他們往往互不理解对方的語言，爭論时，不免要和鬼影作战。

妨碍哲学上有收获的討論的另一障碍就是那种奇怪的清規戒律，即禁止向一位在世的哲学家明白探詢他的真意。这也許只是他的个性引起了別人对他畏惧的結果，而不只是因为：要等这位主人公一旦长眠地下，不能起而斥責別人，有如康德对費希特那样，于是他的評注家們就得以趁机享受和發揮那种更大的思辨自由。但是，充滿了哲学史上的許多不能解決的問題和永无休止的爭辯，就确乎因此而得以保持生命力；如果当时能向在世的哲学家提出少数几个追根問底的問題，就能把問題完全解決而使爭論結束。

八

另一方面，假如这些缺点能够糾正过来，我想哲学过去所遭受的重大責难——即指那种不合道理的文笔曖昧——还是能够大大避免的。許多哲学家的文笔曖昧是特別出名而无可爭辯的，但无妨把它理解作为一种自卫性的反应。他們的文笔所以写得那样曖昧是为了取得学院同人的尊重，而免致洩漏了他們的奧秘。因为这些学院同人对于他們所不能确实理解的东西，向例是不敢胡乱批評的。

但是，那些重大的哲学上的爭論問題，本身本质上絕非曖昧不明，而是能够十分簡單明了地陈述出来，使得普通人也都能了解其重要性的。

所以，在理論上，這些問題都是能够公开地、有利地和卓有成效

地加以討論，并且得到很大程度的解决的。我认为：这确是对于我们各大学的一种严重的控訴：即它們的哲学工作人員对于解决这些哲学問題所做的貢獻竟少得那样可怜！

所以，哲学界非常需要的一件事就是設立一个討論机构，以便把各类（不是学派）不同的哲学之間所爭論的重大問題加以彻底的和系統的討論。至于討論会領導人的选任，不应以年龄、声望和优缺点为取舍的标准，而应以心地开朗、正直和好脾气为条件。我相信，經過这样的討論，不需多久，就能澄清和解决給哲学帶來污辱的大多数問題，而絕不致象伯特教授(Prof. E. A. Burtt)^①所估計的：为了使得哲学家們能够做到最大的善意和克制以便互相諒解，竟需达五年到十年之久。至于少数过于重大和深深扎根于人格个性中的爭辯問題，如同乐观主义和悲观主义的冲突等等，也許不能这样处理，但至少也可以弄清楚双方分歧的所在，而对分歧之点得到互相諒解。难道这一点不也是值得重視的一种进步嗎？

① 太平洋学院《哲学丛刊》1932年版，第1卷，第92页。

理論与实践^{①*}

由于我被推选来担任专为紀念許多年前逝世的我的老友乔治·霍尔姆斯·豪依逊 (George Holmes Howison) 而作的这次讲演, 在开始考虑今天这篇讲演的題目以前, 不能不以寥寥数語来表达我的喜悦。我和他認識时已是他的晚年, 那时他屡次来我这里, 渡过他在牛津大学的几个休假年中的一大部分时日; 但不久我就感到他献身于哲学的勤篤頗堪令人敬佩, 并且逐漸尊重他那种似乎从古罗马的模型中鑄造出来的人格。我想你們也一定会深深珍重对他在这太平洋海岸的往事的回忆, 因为他曾非常努力地替这里的哲学研究工作打下了深固的基础, 以便于他的后继者今天在这个基础之上能来从事建設。

现时, 我的目的是要来探討一下那个人皆熟悉的理論跟实践之間的对立問題的含义, 并且考察一下它是怎样发生的, 以及它究竟有多少确实的根据, 也就是說, 在何种限度之內, 能够允許它来指导我們的思維。



总的說来, 不論是功是过, 哲学史上創立理論跟实践的对立的, 都应追溯到亚里士多德的身上。亚里士多德似乎坚信他自己的才干

① 本文是于1933年1月間在伯克利加利福尼亚大学所作豪依逊紀念讲座的演讲稿。讲稿未能按照通常方式出版, 这是因为經濟萧条, 大学不能取得立法机关对于印刷的批准。理論最后須得倚賴实践, 在这里又找到了一个絕妙的例証]

* 根据原书第三部分, 第十三章, 第164—181页翻譯。

不适于充任国王，却理想地极适于充任教授；至于这是根据什么理由，他自己知道得比我们更清楚，也许和他替亚历山大充当家庭教师的经验不无关系；也就因此，他完全否定了柏拉图的那个冠冕堂皇的讨论：即如想把世界治好，必须让哲学家来充任统治人物。亚里士多德的这种看法恰肖其人。亚里士多德和柏拉图没有共同的口味，他不欢迎柏拉图那种包括无遗的纲领式看法，就因为这种看法将会于一切时代和一切存在的长幅回轉画上消失了它自己，而把差异融化于统一的洪炉中；因此，很自然地，他不能容忍柏拉图把哲学家、好人和好的统治者等同起来。对柏拉图来说，哲学家既然理解了善的理念——这一最高的宇宙原则，因此也就认识了那最后的实在，从而在这种启发之下，就一定会成为至善的人和高明的统治者；因此，柏拉图认为，不管是在国家里还是在宇宙中都应该把哲学家推崇到最高的地位上去，——这一切都似乎是自明之理。哲学家坚定不移地作为一种对永恒的不变认识所鼓舞，应该充任国王，他对于那最后实在的无所不包的真理——换言之，也就是那至高无上的价值，一切目的性努力之最高目的，或者说：确定各种事物在那可以理解的存在世界（那是超越于一切变化的）当中各自应占的地位的诸多目的之最高目的——独具隻眼，并即以这种眼光来安排一切世俗间的事务。所以，对于柏拉图来说，在那至善的生活或它的至善的目标之中，绝没有任何二元论或纷争的余地。按照定义，哲学家乃是一切时代和一切存在的旁观者：而由于他的知识，同时也就具有了一切美德，适于领导和治理全人类。所以，在柏拉图的体系中，决没有替那理论与实践的对立留下任何余地而把它看作生活的指导，尽管就形而上学来说，这个体系确是建基在一个可感觉的跟可理解的之间根深蒂固的二元论之上。^①

但是，到了亚里士多德就来动手推翻这个崇高的综合了。不管是由于他过多地具有教授的风格，因而不屑于怀抱帝王的野心，还是

① 参照作者所著《人本主义》第23页以下。

由于他真誠地认为柏拉图的〔完美的社会应由完美的智慧来治理的〕这种識見漠視了那宇宙結構当中的本质的差异，总之，是他动手来把那宇宙和人类灵魂两方面都划分为极端不同的尊、卑两个部分。在柏拉图，是认为那全部可见世界普遍受到了污染，而在亚里士多德，则认为只有那月亮底下的世界才由于被“物质”的卑賤性所阻碍而不能达到完美的境地。那“第一层天”——即指那諸多恒星的外层范围——由于直接受到神（指亚里士多德心目中的神即第一推动者本身）的吸引，而能形成一种永恒的、不变的和循环的运动。至于人，作为月亮底下的世界的一个居民，那就决非宇宙間最优秀的存在物，因而也就不能把人間的善，简单地等同于大全的善，甚至也不能跟大全的最有价值的部分相比^①。无疑地，人有时也能提高他自己来默想那永恒和不变，并且就在这里找到他的最大快乐；但是，在这些崇高的領域內，他是不能繼續坚持下去的，而只有断断续续地来过那純淨沉思的“推理”生活。他的生活和才干的絕大部分都是相对于那现世的俗务而为其所吸引，而这些俗务本质上都是偶然的、变化的、暫存的和不耐久的。

于是，亚里士多德就把一种二元論的类之区别引入人的灵魂、人的理性，最后亦即引入人的生活中来。所以，在柏拉图來說，哲学的或認識的能力原本全都是一个东西，如今却被亚里士多德分裂成为两个部分：一个是科学的部分，^② 只牵涉到那不变的和必然的諸多对象，以及对此加以沉思的“理論”；一个是計算的部分，^③ 則能以用来对付那偶然事件的变化与关系，以及一切有关行动和生产的事务。灵魂中的这种二元性是由于目的論的考虑而从宇宙的二元性中演繹

① 《尼可马可伦理学》第四卷，第七章，第三—四节。

② ἐπιστημονικόν，意即真正科学，亚里士多德把它的范围加以限制，必得是由自明原則演繹出来的才够得上真正科学。

③ λογιστικόν，意即关于决擇各項手段的慎重考虑，而这是一切实践事务必然具备的特征，不論是属于道德行为方面，还是属于生产方面的实践事务。

出来的，因为按照目的論的考虑，对于不同类的諸多对象，必須有不同类的諸多性能与之相应。^①

所以，亚里士多德的宇宙論要求把圣賢和实践的思考者，即弗洛尼謨斯(phronimos)^② 分別开来。后者固曾受到告誡，要对前者的更高尊严致以敬意（前者的尊严由于他和那不变性和必然性打交道），但却被指定来管理全般俗务，并統轄政治的整个范围。亚里士多德也許曾希望并且确实觉得應該尊重圣賢的沉思的更高功績，不过他却把圣賢完全置于这实践的思考者的权力之下，因此他便可以按照他的意志来为圣賢安排社会地位。但我們很难跟亚里士多德抱同样的信心，认为管世俗事务的人也会按照亚里士多德的要求来給予圣賢以这样的地位。柏拉图慷慨給予圣賢的那种权力和政治职能都被亚里士多德全部剝夺去了，并且明白否认圣賢的种种行为能有任何社会价值，或者对于人类的善能有所貢獻。他宣称：“理論的智慧和絕不会去思考任何足以使人成为幸福的事”。^③

① 《尼可马可伦理学》第四卷，第一章，第五节。

② phronesis一詞，往往被譯为“实践的智慧”，但須得注意的是：这詞的原义是“思想”，而亚里士多德对这詞的用法，只是苏格拉底用法之一种发展。当苏格拉底坚持要把思想置于社会实务之上，并且宣称“美德”就是“知識”时，他的意思是要伦理学的反思来代替习俗的戒律。而当亚里士多德选用 phronesis 这个詞作为表达有关偶然事务（包于一切人間事务）的思想之专用术语时，他不过仅仅是贊同苏格拉底的理智主义。但他不久就发现了行为与信仰間的密切关系，結果，使得 phronesis 变成經驗的果实，因而帶有浓厚的实用主义色彩。人，对于行为有所思考，并且知道如何去作正义的事，因而获得了关于“中道”也就是关于“德性”的知識；但他所以能得到这种知識是由于在他以前的前輩們的实践智慧締造了一个有着明智秩序的伦理社会，而他得以在其中实践各种道德行为，因而获得了道德的习惯。从而，每个个人的道德洞察力和实践的智慧无不起源于反复的道德行为。而这些行为最初都是由于尊重社会的要求才做出来的。換句話說，在道德的事情上，实践是高于理論，并产生了理論的。同样，坏人也是由于坚持不断地做坏事，才逐漸变成不可救药，和再也不能理解什么是善的。《尼可马可伦理学》，第六卷，第五章，第六节。

③ 《尼可马可伦理学》第六卷，第十二章，第一节。

那么，为什么实践的人还会珍重圣賢、容忍圣賢，或甚至支持圣賢呢？唯一似乎有理的据以推崇圣賢的理由不在于实践方面，而只能說是在于审美方面。假如絕无仅有的一个城邦能够觉得圣賢是代表人类天性的最高发展，而以审美的态度来贊美他，或者是能够自詡它能支持象泰利斯、苏格拉底和第欧根尼等人的怪僻言行，那么，它也許会情愿宽恕他們在实践上的无用；或甚至还能以教授无用知識的职位給予他們，用以表征它的宏量。即使这样的話，它也会只把这些美观而无用的艺术品收藏在它的博物館里。如今亚里士多德并没有明白地这样来保卫无用的知識和无用的美，而似乎只有这一条路才能从一种社会的角度上来替这样的圣賢和圣賢的这样行为来辯护。如果拥护純粹沉思的信徒們拒絕按照上面提出的办法来填滿亚里士多德学說中的裂罅，他便只得承认这里存在着一个未决問題。

在我們离开亚里士多德有关理論跟实践的对立观念以前，还应该說明一下他是怎样把科学知識的范围限制在非常狹窄的框框之內。科学知識所牵涉到的仅只是“必然的事物”，亦即数学和第一哲学的种种对象，以及少数属于形而上学之类的第一原理。亚里士多德假定这些都是理性(Nous)所能直观地和絕對无誤地加以把握的。誠然，他有时还要添上一个第三类可以論証的对象，即指各种“形式”，亦即在亚里士多德的静态世界的生灭现象里所体现出来的那种永恒的和不朽的普遍性。但是，亚里士多德却慎重地指出：在那月亮底下的世界里，“形式”总是很容易被“质料”所妨碍；从而，各种规律也很可能被例外所破坏，而我們永远不能信賴那现象世界会依照我們的預期和它們的計劃而活动。

于是，亚里士多德的体系使我們面对一个奇怪的二元論局面。表面上，它固然极力把沉思抬高到行动之上，把理論抬高到实践之上，把圣賢抬高到实践的政治家之上；但据它自己的表现，这种〔单方面〕的优越性却是帶有欺騙性和非常虛妄的。因为，在那整个儿的偶然事物的世界里，換言之，亦即在现代科学的整个領域中（純粹数学可

能例外),最高权威乃是那实践的人,他是不預聞那“必然”的論証,但却被容許来推究那偶然性、概率和一般真理(ὡς ἐπὶ τὸ πολλόν)的。而且,对于純粹真理的追求,以及圣賢的社会地位,也在他的管轄范围之内。

而且,亚里士多德心目中这个实践的人,本质上或甚至是过份地属于一种实用主义的风格。例如,他的知識就不是思考的产物,而是行动的产物。他的洞察力,他的“眼光”都是从实践經驗中获得的。而他所以能正确地思考,是因为他在习惯上能够正确地行动。也只有容許人有由反复的行动而塑造信仰的能力,然后亚里士多德的全部有关道德训练的学說(这种训练結果达到确实可靠的德性或不可救药的罪行)才是可以理解的。至于有关当前要做的事情的思想,以及从暗含的意义來說,关于一切可变的事物,則实践优于理論是无可爭辯的。

不但如是,我們还可以从亚里士多德对于“理論”的对象之評價中找出他确属錯誤的地方。当他断言^①：“白”和“直”不同于健康和善,因为前者是絕对的,而后者是相对于人的評價和人的机体时,我們必須指出:他是显然地錯誤了。因为“白”也确是相对于太阳光照在这个小小的行星上,而我們的视觉器官在这个行星上經過剧烈的生存竞争而逐渐演化出来这种条件的,因此,必須把“白”看作是为生物学上的种种条件所制約。至于直也确乎是相对于我們所认为最方便而采用的欧几里得几何学的,人的心灵也还仔細想出了其他一些类型的几何学,我們认为不如它那样方便而宁愿采取了它。

其次,亚里士多德之认为在月亮之上的諸天体具有更高的尊严,从而使他相信其为完美、永恒、和不朽,这不仅是出于錯誤的观察,而当1572年,图可·得·勃拉黑(Tycho de Brahe)在仙后星座里观察到最大的新星时就被最后駁倒了,而且显然証明亚里士多德的这种看法是史前期的一种天文学方面的宗教的残余,——这是他自己

① 《尼可马可伦理学》第六卷,第七章,第四节。

所无从認識而我們不得不为之指出的。^①

最后，希腊人的偏爱“純粹”科学，以及他們对应用科学（包括手工操作）的貴族式的輕視，是和他們具有的那种輕視鄙俗（banausia）的概念密切相联系的，这种概念把人用其两手視為有污紳士的尊嚴，而只有打仗算是例外。所以，我們若說亚里士多德对于沉思的評價是扎根于錯誤、迷信和仗勢傲下的貴族老爷架子，今天看来，其正确性决不会比中世紀把沉思等同于僧侶生活的解釋更为高明，这样說，絕不算过份。

二

但是無論如何，离开了牛津的范围，今天已无人再把亚里士多德看做不会錯誤的，而我們不妨自由地来糾正他的錯誤了。所以，讓我們着手来探究一下：事实上，人間的理論探索到底是怎样发生，并且如何从实践中分离开来的？人們对此的探究往往是马虎了事的。他們或許仅只断言：好奇是科学的泉源，或者甚至不彻底地引証一下亚里士多德的那句名言：哲学开始于好奇^②，就认为足以把問題解决了。至多也不过是把这个断言再加斟酌，使它更接近于生活，〔例如〕，引用叔本华的那句帶有刻薄意味的附加語，說什麼：刺激哲学思考的好奇心是由痛苦跟失望引起来的。但人們往往是把好奇心作为科学分析的最后辞句而不再作进一步的追問了。

可是，这样作不是毫无保証而十分荒謬的嗎？难道不能把好奇心看做一种生物学上的天賦，正如其他的天性一样嗎？难道它不会是如同其他任何人类特性或动物特性，为自然淘汰所支配，而相对于生活方式跟生存竞争嗎？一定不能用生物学上的名詞来解释：某些有机体发展了这种天賦，而其他有机体則不然，并据此說明这种天賦在有机体生活中的作用嗎？

① 参考本书下次第174页〔原书页碼〕。

② 《形而上学》A. I.

因此，讓我們來研究一下：关于好奇心产生科学的种种主张。而首先，讓我們來列举一下，究竟是哪些动物显著地具有这种特性，并即以这为其特色。看来，好象应该举出：好事者，饒舌者，猴子，猫鼬，松鼠，和企鵝等等。也許有人会这样想：为了便于科学家或哲学家并入他的系譜，这不是一份十分出色的名单。^① 这些动物所表现出来的好奇心似乎不免缺少那种高度严肃性和目的上的坚持性，而这正是人們认为純粹科学的献身者所应该具备的特色。尽管好奇心跟这些动物的生活方式有关，并且正是由于它們的生活方式而成为可能和牢固的，但毋宁說，似乎仅仅牵涉到它們生活的瑣碎的和带有游戏性的那些方面。假如我提倡关于“純粹”科学的主张，我也不会急急于把我的主张联系到尊重企鵝、松鼠、猫鼬、猴子、饒舌者和好事者等等的好奇心上来。Non tali auxilio, non defensoribus istis! (不能依靠保护人，也不能依靠这种帮助)^② 我應該試圖寻找另外的，对于我的研究來說更值得尊重的系譜。

三

这也許并不怎么困难。开始时我們應該想到：就我們所知，在地球上生长的动物之中，能够在他們的行為中看出理論跟实践的对立的，只有人类一种。这是人类独具的特色，照这样来看，如工作跟游戏、实在跟貌似之間的对立就不是如此。而这却是一件意义頗为重大的事。因为，如果后面这些特色能够充分作为人类的表征的話，那么，小狗和小猫也将成为哲学家的劲敌，而海狸和螞蚁都将使他感觉慚愧，而他甚至会有跟雄蜂归入一类的严重危險了。

① 不过跟凱伦博士 (Dr. H. M. Kallen) 在他那篇載于《哲学杂志》(xxix, 593) 上的很有趣味的論文里所提供的那种“富有发明天才”的意见比較起来，这总还是更可信賴的。凱伦竟认为：加于“懶惰”的好奇心的崇高評價，最后应追溯到向那“懶惰的富有者”所作的趋炎附勢的摹仿。

② 意思是說：倚靠这点点帮助是毫无办法的。——譯者

不过，即使是在人类当中，理論跟实践的区别，好象也并不是他的行为上的一个原初的因素。如我們所知，这种区别不见于亚里士多德以前的哲学史。而事实上，它似乎是人类历史到了一定的阶段，才开始发展起来的。也就是說，当人类被独霸地球的野心所激动，放弃了他在树頂上巢居的和平生活和采食嫩芽野果的素食习惯，从树頂上爬下来而和森林里与大草原上的巨型野兽互相搏斗时，才通过历史記錄上最早的和最真正的狼狂病例把他自己轉变为一种“狼心的人”，或称肉食的“狼猿”，*Lycopithicus venaticus*。①

当我們的祖先变成猎人的时候，除了須得改变他們的食物种类之外，也还得改变許多其他的习惯。例如，他們必得学着过群居生活，把所获猎物平均分配，以便整个的群能以这些猎物作为足够的食粮而生存下去。依据喀維士·瑞德的說法，这就是社会生活的开始。此外，还有和这同样重大的其它变化。猎人第一課的一个项目就是练习着偷袭猎物。为了使得这种偷袭技术达到成功，他必須仔細地、准确地和耐性地观察猎物情况，并且采取聪明的、技巧的和迅速的行动。

至于原始人的观察力究竟如何敏銳，至今还遗留着他們最早的艺术的标本，他們所居古代石器时代住宅的洞穴壁画可資証明。在这里，我們可以看到他們所画的飞跑的马，其姿态的正确大大胜过后代的艺术家，后代艺术家所画飞快的马，总是四蹄飞騰，同时离地，而这是现实上不可能的一种姿态。无疑，他們的观察力的准确，除了导致猎食技术的有效性之外，还有其他的种种效果，那是連他們的子孙后代也不能相信的，只有过了許多世代，当照相术发明之后，才証实了他們的知觉官能的优越之处。

而且，自从他采取打猎作为謀生之术以后，他从这中間学得的第一課，还不仅限于科学的观察。此外，他还从这儿学得了道德上自我

① 人类史前史如此重要的一章是由已故瑞德(Carveth Read)教授凭他的天才替我們重新发现的，见所著《人类起源》一书，1925年版。

克制的第二課。因为猎人还必须从这上面学着減輕他的急躁，压抑他的种种冲动，鎮定他的神經作用，以及控制他的每一动作、手势和感情，以便不要吓跑了猎物而致打猎的意图归于失敗。

据此，难道我們还不能說：对于一个成功的猎人來說，一切达到成功的理論〔探索〕所需的一切心理条件，在他身上不是都已具备了嗎？难道我們还能怀疑：这里就正表明人类心灵中后来为了达到成功的科学研究所需的种种理智上的特性是在哪里、什么时候和怎样逐漸成长起来的嗎？这里我們还可以提醒一下：所謂科学研究的原始意义也无非就是跟踪追索猎物。

因此，历史显然足以說明：那种“理論推理”或“沉思”的能力，换言之，亦即延緩行动而靜下来观察一会儿的本領，本是人类进化到了一定阶段上，才开始作为一种有用的技能而发展起来的。就历史上來說，理論起源于实践而可以明确地追索到对于某种生活环境的特殊适应作用。因而，我不免这样想：象某些哲学家那样，自以为作为一个冥想者^①可以称得起是母牛的敌手；作为一个沉思者可以称得起是猫儿的敌手，那实在是大錯特錯的。母牛为了生活下去必須反刍，而猫儿在窺伺老鼠洞的时候，积年累月地就学会了沉思；那时候，人类还在原野上东跑西顛地追逐那捷足的梅花鹿呢！

由此，似乎可以推断：认为科学理論是由随意的、不計利害的、悠閑的好奇心，和毫无目标的哲人的惊奇心派生出来的那种傳說不过是神話和迷信而已，在那真实的生活史上找不到任何根据。这个世界从来就不可能容許这样的一种生活方法。那些正在徘徊瞻顧，被好奇心所吞殄而在凝神注視着什么的动物，很快就会被另外的一些更坚实有力和更坚决的东西吞殄了去。

至于那传统的有关理論知識和純粹沉思的許多丰富例証也不会

① 按：英語冥想者(ruminator)一詞是由反刍(ruminate)一詞引伸变化而来，著者在这里是玩弄双关詞义，也有挖苦那些崇拜純粹理論的哲学家的意味。——譯者

比这些神話更令人心服。对于希腊人，特别是对于亚里士多德來說，(上文业已提过)天文学跟几何学等科学就是純粹理論的最好例証。可是，这种评价实际上无非是原始宗教的一种遺风，至于这种原始宗教的功利主义作用却早已被人忘却了。这不外是星辰崇拜的一种遺迹，而星辰崇拜乃是游猎生活变成次要，而牧畜和农业生活占居上风时，才开始发生的。这时，那牧人为了知道春天何时来到牧场，农人为了期待那播种和收获的适宜时期都希望，而且实际需要相当准确地确定年历的长短。可是要确定年历的长短只有經過长期繼續的天文观测，亦即观测那太阳和明朗的星星，經過某些人筑的界标之上的相对运动，然后才能做到。在沒有文字紀錄的情况下，又怎样来保証这种观测的繼續进行呢？于是产生了諸天体的崇拜和祭祀制度来解决这一問題。那是由各級世襲的天文学祭司在寺院的观象台中来执行的；这样观象紀錄就可以由他們世世代代父子相传而流传下来。^①

科学起源于实践，如以几何学为例，比这还要明显。几何学的名称本身就帶有一种烙印，說明它是因为尼罗和幼发拉底两条河流年年泛滥而需丈量河谷土地的社会需要而产生的。

所以，希腊理論所豪爽地承认下来的純粹科学的更高尊严，事实上不过是一种迷信的残余，一种天文宗教的功利主义的天体崇拜的副产品，而那是由测量的实际用途而产生出来的。显然，所謂“純粹科学”并不是空中樓閣，而是深深地扎根在人类的社会实际需要中的。

四

至于那些拥护純粹科学的战士們，对于他們所贊揚和指定的心理态度，在分析它的心理基础上也并无更大的成績。那些促成純粹科学探索的心理刺激，往往被他們描写成为无关利害的、为知識而知識

① 关于早期天文学的来历，这种解釋似乎要比另外一种理論更为近乎事实，这种理論說原始人研究天上的星辰运行綫路是为了作夜行寻路的参考，但原始人大都既怕野兽又怕鬼怪，夜晚出来漫游似乎不大可能。

的爱好。但正如上文所說，这种說法不过是一連串的矛盾而已。对于知識的爱好，在心理学上說来，也确乎是一种利益，那是在某些人的心灵里萌发滋长，并在某些社会里开拓出来的。因为在先进社会里它可以被用来达到各色各样的目的。例如，它可能是在那懶惰的富有者的灵魂里培养起来的一种优雅的嗜好；它也可能会导致造成一位高明的教授，虽然这远不是那么一定的。无論如何，“不計利害”这个詞儿，用起来似乎是个不必要的、矛盾的和完全不恰当的術語。因为，即使在某种意味上，一切的爱都是不計利害的，也就是說，那是为了被爱的对象的利益，而不是为了爱者的自私自利的自我扩张，但是，在心理学上說来，爱就是爱者所感觉、所評價的一种利益，假如他失掉了他的利益，他也就变得冷淡和无所謂了。

所以，每当对于科学研究的爱被描述成为“不計利害”时，这个描述显然是从那并不感觉和分享这种利益的旁观者的立场出发的；其实它并不曾而且也不可能描述那个研究者本身的感觉。可是，只有研究者亲自的感觉才确乎是对于研究的本质更真切的描述，远非那有着距离的、和冷靜的旁观者所可比拟。

而且，人們往往看漏了这一点，即从来也沒见有人企图来証明以下这一論点：方才所說的那些不計利害的感觉，特別足以表征献身于知識进步的人們，并且对于知識的进步一定是（或特別是）有帮助的。也許有人会认为：极大部分从事科学研究工作的人，都或多或少地为这种感觉所推动，尽管足以証实这点的心理学研究还有待于进行。但是，如果这确是一件事實，其理由大半也会是由于：学院式的生活自然而然地吸引了这样一部分人，这些人以他們的特异个性來說是不会厌弃这么一种职业的，这种职业是即使在我們最文明的社会里，也是多少具有野心的人們所不屑一顾的。

五

可是，如果从这种情况〔輕率地〕作出这样的推論，以为那些天生具有純粹学者气质的人們（不管对他們本人是福是祸），便因此而身

价十倍，高人一等，不妨来放纵他们的天才和癖好——那就大错而特错了。我们首先应该研究一下：社会上能否安全地放松他们，听任他们去研究他们脑子里可能想到的任何课题？我们不可能假定这样一种毫无方向的研究不会证明其为指导错误，而能恰当地保卫社会的利益和效用。甚至也不能认为这种办法，就所要研究的各种题材的固有价值 and 相对价值来说，一定会是公正的。因为，那些有学问的人往往不幸表现出有这么一种心理，即是说，他们的嗜好大半都是乖僻的，所以在他们眼里看来最为重要的东西，在别人眼里很容易认为是无足轻重的，因而，就以后的发展看来，就会变为毫无收获的。所以，给予有学问的人以绝对的研究自由，对促进学术的发展来说，也可能是一种很坏的办法，同时对社会是有害的。

在牛津大学，人们往往用相传关于本杰明·周伊特(Benjamin Jowett)跟罗宾孙·爱利斯(Robinson Ellis)两人之间的一段故事来作为〔上文所说〕这种可能性的例证。周伊特是著名的巴留(Balliol)学院院长，爱利斯是拉丁文专家。周伊特曾经是爱利斯的导师，他平时惯于向他这位学生定期地询问：作为一个年轻的三一学院的研究员，闲下来的时节，在作些什么。有一次，爱利斯是这样回答的，说是正在研究五世纪时的已故拉丁历史学家恩密纳斯·麻赛林纳斯(Ammianus Marcellinus)本文的傍注的注解。周伊特说道：“爱利斯先生，我真不懂：你为什么老是对于那顶不重要的作家的最不著名的方面感觉兴趣！”周伊特是一位天生的实用主义者，他老想给那学者跟实行家之间的鸿沟搭起桥来，并且鼓励各大学应该把培植人民的领袖人物作为它们的重要职责之一。这正和基督教会的盖斯福尔特教长(Dean Gaisford)一般无二，他也常常劝勉他的年轻人们要好好地培养撰写希腊文诗歌或拉丁文诗歌的本领，因为“那是一种优雅的人才，而且也很可能借此把教会中高薪的职位弄到手。”

但是，这个场合他谴责爱利斯是否适当，以及他对于他俩共居的世界是否象后者了解得那样清楚，似乎还大有可疑。就因学院界中，他们往往喜爱孤芳自赏，并且把自己置于跟周围世界对立的地位。学

院界所重視和贊賞的那些特性，使得這些特性變為在那里有其用途的，往往跟別處對此的看法大相徑庭。這裡往往喜歡推崇別處所輕視的成就，並把那專攻無用的學問做點無聊的考證，遠離嚴肅的實際生活的教授們提升到最高的地位。羅賓孫·愛利斯就是靠着終生獻身于這種學問而博得學者的頭銜，成為英國學院的院士之一，並且榮任牛津大學考勒爾學院拉丁文教授，而即以這個職位終其天年的。

對於如此的事業，究竟應該怎樣看法，我不願急于下判斷，而願讀者自己去決定：一種普通類型的學院制度究竟是代表獻身于純粹理論，還是注重精明的實踐！無論如何，對於學者身份的尊敬，往往容易助長這種學究氣。在學院生活中，學究頗為划算，因為有許多別處認為毫無用處的事，這裡卻能找到有利的用途。所以，站在國家的立場上，應該主張：社會有必要限制這種學究氣的滋長，並且，對於學院的活動加以某種社會控制，儘管在這上面是很難合乎中庸之道的。很可能在這個國家〔指美國——譯者〕，這種控制就未免稍微過份一點兒，而在歐洲則確實控制得太少了。

六

不管這點怎樣，也不問我們對於學究給予怎樣的評價，那有關純粹科學的因襲的理論還是給我們留下了一個重要的理論問題有待于解決。就是那“純粹”的科學家究竟怎樣確定他們研究工作的方向問題？這時他將會發現：他自己被那千頭萬緒的理論問題所困攪〔而不知如何下手〕。其中有些是跟各種實踐問題有關，而可以期望達到有價值的結果，有些則不然。有些似乎跟實踐問題直接地發生關係，而另外一些則關係較為疏遠。他既然為時間和種種資力上的條件所局限，當然不能同時追求所有這些綫索，而必須加以選擇。怎樣選擇呢？在實用主義者來說，則他的答案是現成的。那就是：讓他來選擇那些在他看來似乎是重要而可能收穫最大的，而不要選那些就他自負的癖好來說是最合脾胃的，並承擔這樣選擇的後果。可是，如果根本不承認理論應該從屬於實踐的觀點，顯然就不會接受這個答案。因

此，那相信純粹理論是自滿自足的人們，有义务来提供另外的答案。除非提出了这样的答案，就有把握可以宣布：把理論跟实践置于对立的地位是根本錯誤的，理論是既不应该、也不能够脱离实践的，即使在大学里也是如此！

七

的确，在大学里，学者們对于防止他們天性中的偏见應該采取最审慎的态度。他們應該努力的方向是：把学院生活放在整个儿生活中應該占有的适当地位，跟人类的其他活动保持和諧的关系，而千万不可根据任何理由来故意抬高和夸大学院生活的价值。

希望他們不要被那陈腐的辯解搞糊涂，而輕易离开以上这个崇高的努力。那个陈腐的辯解就是虛妄地指責我們的全部論証程序是陷于錯誤了，是由起源問題滑到确实性問題上去了，而即使理論是发源于实践，现在它也已成长起来而从那老一輩的学科中把它自己解放出来了。因为，說一件事物的起源可以一劳永逸地断然决定它的終身价值，并且絕對地和永远地保証它不会受到任何机会和变故（属于我們这种有死的动物的）的影响，那固然是錯誤的；但說它能够由它从之产生的一切条件里把它自己解放出来，并且否定了它的全部过去，那也同样是錯誤的。因为任何事物，所以成其为现在的样子，那是完全由它所經歷的发展〔过程〕而来的。这并不是責备它依旧是老样子；因为总会有很多創新，虽然創新的程度还是不可預料的；但是事实上历史情况确乎有所創新，那也总得把它詳細表现出来。而且永远必須記住：所发生的一切变化和发展，都是依照那渗透一切生物自然界的生物学规律而产生的。因此，說理論應該背叛实践而宣布独立，那是断然不可能的。即使它真要这样作，也将由于自然淘汰的作用，仍然被征服或归于淘汰。^①

① 这种淘汰作用，或迟或早总要发生，尽管一个在其他方面强健而有生活能力的社会，如果它执意要蔑視生物学规律的話，这种淘汰作用的过程須要經過一个相当长久的期間才能完成。

假如简单地倚仗理論和实践之間的文字上的对立，而竟然提出这样一种不自然的挑战，那就更是毫无根据。自从亚里士多德为純粹理論的概念辯护的企图宣告失敗之后，后起的辯护者从来也沒有严肃地确定过理論跟实践的关系，至于能在自然淘汰的理論的启发之下而重新来确定这种关系的，那就更无其人了。^① 他們既沒有研究純粹科学跟应用科学之間的关系，也沒有研究“純粹”科学上的利益跟心理学上其他利益之間的关系。他們是简单地把純粹科学的社会地位，以及社会对于純粹科学的利用、領導和管理等一切問題，一概置之不問了。

他們尤其沒有作过任何企图，要来克服理論和实践之間这种恼人的二元論，而上升到对于人性的一种統一的观点。在字面上常常也断言哲学的目标是在于进行統一：如果我們真是热衷于这一目标，那么理論与实践的对立，岂不正是我們應該努力去克服的那些首要的二元論之一嗎？

八

作为这篇讲演的收场白，我不禁要引用一段故事来充作“理論在实践里有何意义”这个問題底一个絕妙的例証。應該感謝我的朋友马逊(J. W. T. Mason)，这故事是他从中国的哲学大家、北京大学教授胡适^② 那里得到的。据說，大約两千年前，有一位善于沉思的中国圣賢，在編輯古代經典的过程中插入了一句名言——知易行难。这位圣賢由于这句名言而受到尊敬，以致两千年来，在中国如在欧洲一样，人們都严格地相信：那比較容易的一面也就是比較尊貴、比較高尚的一面。

① 因此，据我所知，沒有哪个理智主义者试图探索过真理跟生存价值之間的复杂关系。參閱《信仰問題》，第十二章。

② 他还給毕尔德博士(Dr C. A. Beard)所編的《人类 往何处去？》一书写过一篇出色的关于东西文化的文章。

后来又出了一位孙逸仙，他的看法和这相反，他說：“知難行易”，并且随而兴高采烈地把中国投入革命的风暴中。大約又經過了一个世代的混乱，哲学家們的心灵上又反映出这句格言也不怎么行得通，它的真实性也可以遭到人們的怀疑。当孙逸仙的这句名言已然成为統治中国的国民党政权的一句口头禅时，胡适，以实用主义者的立场，大胆地修改了这句话，他說：“知難行亦不易”。因此，他以不忠于共和国締造者的罪名，而遭到反革命的嫌疑，几乎丢掉了他的职位，而不得不設法逃出南京政府的懲罰。可是，据马遜先生的确实保証，說他目前还是平安无事，而这也許是因为滿洲的淪陷使得国民党不得不实行更大的自由和寬容政策的緣故。

这个富有教訓意义的故事，足以表白：單純地凭着抽象的表面价值来評价“純粹理論性”的格言，而不顧它們跟它們在其中发生作用的人事关系，那是多么輕率的举动。这其实是全部历史遺留下的寶貴教訓。那声名狼藉的神学的爭論，实际上并不是关于彼此冲突的公式的細节之間的糾紛，而“只有一位眞主，穆罕默德就是他的使徒”，事实上也决不是就其形式来看那样的一个理論命題。所以我們必須記牢：哲学命題跟科学命題并没有什么区别。在一个关于进化論的命題里，暗地里參照着丰富的事实和許多的解释，正如同在一个关于“原子”的命題里，參照着大量的实验观察的例子，和各种仪表示数一样——这些东西，就連那最敏銳的“沉思者”，不离开他的椅子也是观察不到的。同样，在彼此冲突的形而上学之間存在的分歧永远不会只是理論性的分歧，而都是扎根于撰著者的五光十色的气质和特异性之中，而这些撰著者莫不有其不同的生活方法。所以說，在打算使學生們“理解”这些理論以前，首先把有关这些事实的若干暗示給予他們不是很好的嗎？

九

就我自己來說，我总觉得我有正当理由来下这样的結論：即理論跟实践的整个对立是彻头彻尾的虛妄和足以引人誤入歧途的。說会

有一种完全跟实践不发生关系的“純粹理論”，那是錯誤的。即使理論竟会“純粹”到完全不可能应用，并且因此而变为毫无意义，^① 那至少也还会有一种实际的效果，即使得把它当作游戏而借以自娱的那个心灵完全脱离现实。因为，即使有那么一个頂糊涂和不可教育的理論家，如果他真是根据相反于經驗的理論而行动的話，迟早会把他自己陷于消灭的境地。此外，說一項理論的实践影响，对于这个理論之自称为“真理”的主张不发生作用，那是錯誤的。象方才所說的那个极端场合，理論会由于它的主张者的消灭而化为乌有。但是，十足不可教育的人究竟还是极少数的，所以，如果某項理論的实际效果很坏，就会逐渐被人放弃；反之，如果显然成功，就会有更多的信者。所以，說某項理論的“是否能行”，跟它的自称为真理的主张完全无干，那也是錯誤的。在正常情况下，实践总是对于理論有很大很重要的影响。誠然，在知識发展的傳統历史上，实践所具有的檢驗、証实和发展理論的功用往往被人忽略，或者完全不过問。可是，这样的历史大概都是虚构的，而且甚至构造得不怎么高明。我真誠地希望有那么一天这种历史会为更加可靠的历史所代替，而你們之中的若干人，到那时还会活着而亲眼看到：年輕的一代将会認識到：知和行、理論和实践之間并无自然的对立，而且人类的一切活动既能够也应该互相合作以达到人类生活的繼續改进和丰富多彩。

① 即如形式邏輯上的許多例子，以及康德所說的倫理學上的絕對命令。

真理的苦恼^①

对于一个健康的人类心灵来说，哲学并不是什么生成就足以发生兴趣的题材。它是崇高、复杂、艰深、玄妙、沉闷和尊严得都有点儿过份了；对于人类的生活和行动照顾得太少了。把它看作一门科学吧，它不能鼓舞人们的信心，就因为它没有展示出来有权威的一致意见，也没有无可争辩的真理的阵容。把它看作一种理智的游戏吧，它又不是那么逗人开心的，因为看来好象所有参加这个游戏的人都在继续不断地创造新规则，可又没有一个人能够稍微耐性地遵守任何规则，哪怕是一会儿。于是研究人类社会以及它的一切怪现状的人们就习惯或自然地把哲学家看成一种善良的畸形人物，幸亏他是十足地孤僻幽隐，不为人们所理解，也就闹不出什么祸事来；而一般的世人对于哲学家所说和所想的任何什么（不管是关于哲学本身的也好，还是关于其他哲学家的也好）也就满足于不闻不问了。

可是到了今天，这种漠不关心的局面却遭到危机了。世人已经朦朧地察觉到他们的哲学界的角落里出现了一种非常的骚动情形；哲学博士们的意见分歧到了空前激烈的程度，就连那性情暴躁的诗人圈子里所常常发生的最尖锐的争论，比起这些圣人们的争吵来，还显得是深深的“哲学般的心平气和”——一句话，一定闹出什么事情

① 转载自《阿尔巴尼评论》，1908年3月号。原文系答复罗素先生（现在是伯爵）所撰评论詹姆士《实用主义》一书的文章。罗素勋爵现在对于实用主义已有比较赞同的看法，承认实用主义能给科学真理以一个正确的说明。参考《怀疑论集》第五章，和《人类往何处去？》（1928）一书中他的另一论文。

* 根据原书第三部分，第十四章，第182—193页翻译。

来了。不，还不仅如此，有些哲学家竟然实际地脱离了他們的幽隱曖昧，而变为文笔流畅，或几乎明白易懂了，似乎他們是想方設法地要打動更广大的社会大众。而另外的一方，則狂暴地試圖說明：为什么这些不名譽的叛徒們是在胡說八道，不值一听。总而言之，一股凶猛的思想混乱的洪流威胁着要袭击那陷于悶葫芦里的社会大众。

目前，那可怜的社会大众还很难得到机会来明白看出这整个的騷动局面的根源到底何在，或者也无法了解为什么一定要叫他們对于这种情形发生兴趣。而在这种情节更加变得剧烈以前，我們試来作个初步說明也許有好处吧。

真实情况是这样的：全部爭吵的来源是由于少数哲学家发现了：人生跟人生的种种問題（亦即那粗糙的日常生活以及它所引起的实际問題），从根底上說来，也就是那最精炼的“哲学”的主要問題——而这是出乎他們同行的意料之外，并且使得他們惊奇的。在这种伟大（尽管是迟了一些的）发现的最初欢呼声中，他們就进而展开了一种人本主义哲学，而这种哲学，在特征和目的上，都跟原来“哲学”这个术语經常結合在一起的种种性质完全相反。它是率直的、易解的、有趣的、明白的、非独断的、而且一点也不傲慢。它热爱人間生活，殷切期待自己成为实践的、有用的。它又是那么民主而宽容的，它让每个人都有其自己的真理而成为自己經驗的評判者；并且給予他們以关于創造社会真理或客观^①真理的表决权，以便在这个极端必要却是困难的文化交流的伟业上取得一致的意见。結果自然是：那古老而专制的真理（更好地，而更敬重地应叫“事实”）——亦即自詡为天神和命运神的后裔，并且妄想施加绝对統治于任何因它的尊严的莅临而蒙受荣宠的臣民的那个真理——陷于絕望的困境之中，遭到了被一位年輕的敌手（一个新的真理）取而代之的威胁。而这位年輕的敌手虽是渾沌和普罗米修斯^②的后裔，却有着迷人的誘惑力，它情愿跟人

① 这是一个含糊得令人可怕的詞儿！

② Prometheus：希腊神話中半神半人之神，曾盜天火，授其用法于世人，因此获罪，被宙斯縛于高加索山上，日命一鷲来啄食其腸脏以苦之。——譯者

类作伴侣、充仆役，并且情愿和那寿命无常的人类共甘苦、共荣枯。这位“新来者”，既不夸耀自己的绝对无误，也不对那诚惶诚恐的臣民施加任何冷酷的压制和役使，而只一心要帮助别人并给予别人以快乐：他的谦虚的抱负不是强迫和压制，而是仅仅提出一套方便的规则，借助于这套规则即能使每个人的精神得救，并且在不干涉别人的同等自由的条件下，听其尽兴地玩弄他们自己认为值得玩弄的理智游戏。

不难理解：这种庶民真理(Truth en canaille)一经露面会在那镇静的哲学家们中间引起如何的反感，并认为咄咄怪事；对于他们来说，这个跟他们认为值得尊重和称得起哲学味的东西正正相反的“真理”，该是多么无法无天；这个胆敢褻渎他们所最服膺的种种奥义的家伙，该是多么令人绝望。于是，在他们维护这种奥义的热狂之中，把其他一切利益都抹煞了。没有人肯停下来想一想：这个对于真理的新看法是否足以提供确定的补偿来抵消那想象上的丧失尊严？并且如果世人都能彻底相信真理是可贵的、有用的、是可爱的而不是可怕的，那么，这是否大大地有利于哲学跟哲学的信徒，同时也有利于社会？经过一瞬間茫然若失的惊奇之后，他们挺身向着这班傲慢的家伙们猛烈开火——这些家伙们竟敢扰乱他们的神圣的书斋，把它弄得乱七八糟，并胆敢驳斥他们——可是这个攻击，尽管是慷慨激昂的，却是极少启发的。

说起来也奇怪，这班革新者竟不情愿承认溃败，而还在继续地反唇相讥，并且展示出其他的生活上的标志。他们甚至宣称：哲学家们提出来的全部反驳是彻底失败了，就因为他们对于所攻击的学说完全不了解，以致驳斥的各点几乎全是不关痛痒的。尤其奇怪的是他们发现了：这些误解完全扎根于这个新观念的最基本的和最单纯的方面。正是他们的单纯却似乎成为最重大的障碍，弄得不合对方口味，并且成为对方的脾胃所难以消化的，——因为对方一向是靠着更复杂的食物来吸取营养的。于是，那外行的聪明人所最容易吸收的东西，却正是专门哲学家所最难接受的。

为了举例說明这个奇怪的局面,让我从所有这些批評当中,选取一篇迄今为止最为心平气和和写得最漂亮的論文来加以評論——我是指的罗素先生所著批評詹姆士的《实用主义》的那篇令人可爱的論文。罗素先生确曾仔細地讀过了原书,并且对于他所認識的实用主义的真理概念提出了富有天才的反对意見。尽管如此,他却完全没有抓住他准备駁斥的那个概念的主要之点,而且完全誤解了这个爭論的邏輯情势。因为他对于引起这个新看法的傳統看法的严重困难,以及目前就能克服这些困难的情形,竟显得茫然无知,令人惊奇。可是这些困难本身是那样的明了,那样的簡單,为什么竟会有人还掌握不了它,那是令人难以理解的。讓我們来考虑一下下面几个例子:

(1) 每一个提出任何断言的人,总是希望別人相信这个断言;每一个听取这个断言的人也都知道对方期待他相信这个断言。因此,每一个人都知道:断言一般是自称为真理的;每一个人都都明了:并非所有这些断言都是真的。而且,不管断言者理会不理會,在所有这些断言之中,每每是假多于真的。因此,对于每个人來說,都有一个明白摆在那里的問題:即是对这些都自称真理的断言,我們究竟怎样来分辨那“实在的”真和假?或者(2)換句話說,什么是謬誤的特性?

(3) 解答这些問題的困难暗示着:尽管有那么多的哲学家,花了几百年的光阴,挖空心思地來說明这些問題,但是那傳統的真理概念还是没有达到它应有的那种清彻的程度。真理暴露出一种丑恶的表里不一的局面,否則也許是它过于随便地向那謬誤垂青,因为到处都是真理和謬誤混杂在一起,在表面上,二者是永远也分拆不开的。那么,难道我們就完全不信賴真理?还是满足于虛妄的真理,——而那仅仅是一种形式上或邏輯上的事情,并不足以担保不被謬誤魚目混珠?無論如何,我們不得不严肃地追問:所說“某一断言是真的”,究竟意味着什么?并且要求給予真理一个解釋,以便替真理跟謬誤划一条清楚的界限。

这里确实有着这么三个簡單而又基本的問題,沒有哪一位哲学

家，如果不能給予一个解答还能保持得住他們自己的尊嚴。人們也許會這樣想：任何一家哲學只要配得上它自己的身份，並且值得公眾予以重視的話，早已應該把這些問題解決了。可是，儘管這幾個問題已經提出了兩千年之久，並且已經爭辯得筋疲力盡，却還沒有得到一個甚至表面上站得住的解答。對於哲學來說，這該是一個多么大的恥辱啊？還有比這個更能証實街頭老百姓對於哲學所抱的意見的嗎？直到幾年以前，這局面似乎是十分令人絕望的：大多數哲學家都已滿足於把這些問題束之高閣，因為他們明知這是無法解答的。他們對於這種情況已經是習慣成自然了，以至於當我們揭露出這件丑事時，他們竟然想象地認為我們是在惡意地蓄謀破壞一個古老的、年高德劭的、並且可寶貴的**真理**概念！

實際上並沒有什麼可以供人破壞的**真理**概念。一個理智主義的**真理**概念，而不為明顯的自身不一貫所糾纏的，從來就沒有過。即使是在目前這個爭辯的過程中，也沒有產生出來這樣一個概念。人本主義對於那些無用的古董的批判，從來也沒有得到過一個令人滿意的回答，即是說：能夠解釋以下問題的答案：什麼叫作一個“真實的”斷言？或如何分辨“真理”跟“謬誤”？我們只聽到說：**真理就是真理**，**真理是不許篡改的**。“**真理**”就是我們批評者的看法，而“**謬誤**”是我們的看法。儘管我們不斷地提出詰難：問他們究竟用什麼來代替我們對於這些關鍵問題的解答，他們却是毫無反應。

當然，我們情願承認：我們的解答也可能竟是錯誤的。我們並不主張我們的看法是決不會錯的：因為如果主張任何真理是永遠不能加以矯正的，即使能夠再有一個比它更好的話，——這是跟我們的理論不一致的。^①不過，在沒有更好的以前，我們卻有权來主張它是真的。而且我們既主張建設，也主張批判，並且相信建設性的答案是必要的。不過，迄至目前為止，我們的答案還是仅有的唯一答案，並且沒

① 因此，當羅素先生斷定：我們是獨斷地排除了實用主義可能是錯誤的這個假設時，那他是錯了。

有任何批評曾經觸及它的毫毛。

我們扼要地這樣回答：

(1) 既然“謬誤”跟“真理”雙方都主張自己是真的，同時也似乎是真的，並且不能從外貌上來加以分辨，這一事實也就說明：實在的真理並非任何斷言本身上所固有的什麼，而必須是來自這個斷言的兩端之外的一些什么，是斷言既已作成之後，跟它相伴隨的、或者作用於它的什麼。因此，它是或此或彼地決定於這個斷言的種種後果。或者，說得更明確些，決定於它的價值。當一個斷言引致種種有價值的後果，那它就是“好”的，就是站得住的；那它就是具有確實根據的，就是強有力的，就是“有效的”。於是，那原來自作主張的真理也就被“批准”了，或“証實”了。當人們深思熟慮地認為：這是“真的”，他們所說的也就是以上這個意思，而且總歸是這個意思。

(2) 反之，當某項斷言導致與此相反的後果（而這是常常會碰到的），那它就被判定為壞的，無價值的，謬誤的；而原來認為它所應得的價值也就被剝奪了。因此，所謂謬誤的本質也就是：代替了我們所希望的，竟得到這樣一個無價值的斷言，——這是一個認識目的上的失敗，或說：一個認知意圖上的失敗。

(3) 所以，從根本上、原則上說，依據真理發生法則本身來看，真理總歸是一件好事。真理是一項意圖的達到滿足，是對於一件寶貴的目的的有價值的手段。就其本身來說，真理總是好的；而所謂“無用的真理”，或者根本就不是真理，或者是由於不能適應實際的緊急變故因而暫時去職或失效的真理，同時也就沒有被喚起作積極的服務。而一個“不愉快的”真理乃是：它過去由於滿足了某項目的而成為真理的，但現在則成為對於滿足其他目的的一個障礙，而這個目的在這時又似乎是不能消除的。不過，一個真理如果沒有在如此這般的証實過程中（亦即上下左右的聯繫中）顯示出來它自己的好處或用途，那它根本就不可能達到它現有的地位，也就是說，不能成其為真理，或者得到人們的承認。因此，當某項斷言被判定“實在是真的”，那它的用途問題應該早已就得到解決了。我們得說，這正是人們所說

相信某項已經被“証實”了的真理的涵意所在。

現在，羅素先生，跟我們的其他批評家的共同之處就是：他把這個極現實、極迫切的需要（即指要認識清楚自以為真的東西究竟是否實在是真的）徹頭徹尾地置之不睬了。可是，當他也首肯：實用主義的真理概念乃是“適用於種種疑難情況的概念”時（原書 398 頁），這又似乎遠遠超過了他自己所猜想到的而向我們的一切要求讓步了。正因為所有供我們認真探索的情況，總歸是疑難的：真理必須時常準備着應付那疑難的挑戰，而以它本身的价值來保衛它自己的生存。正如尼米的牧師（Priest of Nemi）那樣，他享有目前職位條件是：當他还是健壯的，足以勝過向他爭奪職位的一切敵手時，而且只有當他能夠保持這個條件時，他才能保住他的職位。因此，所說一切情況是疑難的，其意思不過是：它們只有依賴實用主義的真理概念才能成為可以解釋的。

在別處，羅素先生總是把真理看作給與的，看作絕對確實的，對此不可能有任何懷疑的。至於那被一些人所接受、所相信，而同時又被另外一些人所排斥，所懷疑和尚在爭論中的真理（自稱真理的主張），展延成為廣大的和無限等級的价值次序，从那被普遍發覺作為“謬誤”的到那“公認為”“真理”的，則他完全不予考慮。他把他對於那崇高的真理的敬愛，慷慨地給予了那貴族的少數，——亦即那第一流的，無可爭辯而業已贏得了那永久聲名的真理，至於那不穩定的和尚在掙扎中的平凡的大群真理，則就不加理睬。

但就連那最得寵的少數，他还是誤解了它們的性質。它們絕非如他的高論所要求的那樣。甚至可以懷疑它們是否存在，亦即是否有那在任何環境之下也屬無可懷疑的現存真理。如果實際上并無這種真理，而又偏偏要替他們說話，那簡直是徒然為懷疑論者造成借口罷了。即使退一步承認確有這種為任何清楚頭腦所無可懷疑的諸多真理，難道它們就定然不可能聯系其餘而加以考察了嗎？難道它們就不是同一雙父母之所生而又為同一目標服務的嗎？難道它們不也是經過了一個長遠的証實程序才達到它們目前的確定地位和聲望

的，并且据此来証明和担保它們的价值的嗎？

对于罗素先生有关“事实”的論点，我們的答复也是与此类似的。^① 有关“事实”的老概念，跟有关“真理”的老概念同时垮台了。世界上并没有这样的“事实”，象他的“真理”要求以之为根据和与之相参照的。“实在的事实”，正如同“实在的真理”一样，是有待于在探索的进程之中加以制造的，它絕非作为上帝的礼物而送給那有死的人类的。为了辨認那自称为“实在”的东西是否真正的“实在”，为了在那最广义的实在之中分辨出实在的跟非实在的各种各样的层次，是需要很多的批判的智慧的。假如不是哲学家們把“事实”和“实在”这些名辞包括在許多恼人的含糊观念之中，那么，我們借以建立这种区别的程序还是很明显的。假如罗素先生不是一再坚持要从这种已經确証的——亦即已从一切可疑的自称实在者之中挑选出来的——“实在的事实”出发，那么，他就不会看不出这一点。那时，他也会承认：为感官所认知的“事实”并非真理的最后檢驗；亲眼得见并不总是可以信賴的，也絕非不需要进一步加以証明的，而其唯一简单的理由就是：感觉并不能辨別“幻觉”和“实在”。他也会承认：一旦我們离开了那不值价的感官，所有的給予了我們的东西沒有一件是确实可靠的了，——因为在那感官中，即使是混乱的初步印象也可能称为“事实”；亦即一种感觉，在其中，“实在”的跟“不实在”的同样是“事实”，或者說：“事实”是同样地可真可假的。如果我們把“事实”在这样广闊的意味上来理解，那么，就絕對无补于我們来辨別实在的事实了。因为我們必須仔細分辨那“实在的事实”跟那“危险的貌似”，正如同我們不得不費尽心机来辨別那“实在的真理”跟“錯誤的”自称真理的主张一样。所以，在任何科学的重大意味上，不經過一个批判审察、选择和排除的过程，就不可能达到“真理”和“事实”。——正是以上这个过程使它們双方一起演化出来并且加以确定的。^②

① 参閱本书(原书)第403—404页，及第410页。

② 与本书(原书)第403页对照。

所以，要想以怀疑是否任何真理都能同时表明其为“好”的为理由而駁难人本主义者把真理的概念跟“相信是好的”联系在一起的道理，那是絕不相干的。因为这种怀疑的看法假定了：它尽管已被确証为真理，但它的好处却仍正在制造之中。可是，或者是它的好处問題，方其尚在确立真理的过程之中即已解决了，或者如果对此还有怀疑的話，則它是否已被确立为真理也就还成問題——二者必居其一。我們决不要忘記：正是因为先已說明了这个“真理”对于达到某种目的是“好”的，然后才得以表明其为“真理”；假如在对它的檢驗之中，表明了对于达到我們的种种目的，它仅只有較低劣的好处，那么，从而也就必定损伤了它得以成为真理的根据；那我們就得用一种裁判的方式来表明：它仅仅是一种方法論上的真理，或者是一个虛构，或者竟然是一个彻头彻尾的謊言。于是，这里就表现出来：“一种‘先天的’理由說明了为什么真理和效用應該永远結伴同行”——而罗素先生却还要責备我們忽略了这个义务，那是頗为奇怪的。

这也就变得清楚了：人本主义的学說尽管是极其质朴的，但却具有高度的批判精神。它不容許哲学家們毫无批判地来假定那“真理”和“事实”的概念。它反对他們自以为有权来主张他們所确认的任何真理跟任何事实。它指出来：他們必須說明这些“真理”或“事实”是怎么来的，是怎样能被認識的。它宣布以下这样一个〔对于实用主义的〕批評是几乎完全不适用，或完全沒有意义的，——即是說：“依照实用主义对于‘真理’这詞的定义，我們得以发见这样一种情形：即尽管某甲是不存在的，但我对于某甲存在的信念还可能是‘真’的。”理由是：（1）除非某甲存在这个先在的主张已經証实的話，那么，关于某甲存在的信念就不可能是真的。并且（2）而这个証实程序必定会使：某甲竟然不存在的可能性成为毫无意义，或者是难以相信的。某甲的存在一旦証实之后，那么，除非有了新的相反的証据，它是可以对抗一切的。所以，在这种情形之下，再来主张“某甲不存在”便是一种蛮橫的独断主义的无从証实的断言了。仅仅为了弥补一种失敗的認識論上的罅隙就来假設种种不可认知的实在，那是必然显得毫无

批判精神和站不住脚的。

差不多同样的回答也可以用来反駁罗素先生那个有趣的比喻：他把真理比作一个图书馆，图书馆的书目是根据有用性而編成的；他由此推論說：“图书馆里有的书还没有編入书目，而編入书目的书有的已經不在书库，”并且作出結論說：有用性最多只能算作真理的标准，而并非真理的意义。但事实是很清楚的：从管理得这样松弛的图书馆的概念中，决不可能得出关于真理的十分精确的概念。为了使得任何图书馆值得用来跟人本主义的真理概念相比較，必須严格执行两种規則，这样就能完全克服以上的困难。第一，必須是已經編入书目的书才准入庫；第二，必須彻底执行經常的检查，遺失的书一概不准在书目上存留。这样一来，书目內容跟书库实有的书籍之間，便再也不会发生不符的情况了。也只有如此，然后罗素先生的比喻才可以近似于有用和真理之間的必須保持的那种密切关系。被断定的标准跟意义之間存在着一种交互关系。因为，不仅是沒有真理則有用性永远不会出现^①，而且沒有“有用”这个先决条件則真理也就根本不会发生（除了在“无可爭辯的主张”的意义上）——这二者是彼此密切結合难以分解的。这样一来，罗素先生的比喻容易引起誤解的所在也就明白了。只要我們体会到：除非通过用处，并且借助于它的价值，任何东西也不能够取得真理的地位，那末，我們就不难明了：一个图书馆和它的书目永远得是物理上截然有別的两件东西，絕不能够象人本主义的真理概念跟用处那样地融合在一起。

在这之后，就不必再来仔細討論：由于罗素先生的根本誤解相因而生的种种反对意见了，——这些反对意见与其說是以我們的学說为对象，毋宁說是以任何認識理論所必得处理的問題为对象。例如，很容易看得出来：如果我們不把好处看作将来的，而是根本上看作体现在关于真理的断言本身之中的一种历史事实，那末，关于如何辨認

① 严格地說，这不是我們的断言。我們对于謊言跟方法論上的虛构等等特殊情况也給予了适当的承认。

一种真的信念的种种后果有无好处的困难問題，——这是罗素先生在它上面說过許多話的——便不难迎刃而解了。

但是，我还愿意提醒讀者来注意一下：罗素先生的文章中幸亏有了一个前后不一貫的处所：据我看来，似乎正是这一点几乎使他找到了走出迷宮之路。在原书第 408 页上，他告訴我們說：“明白总还是我們的种种信念最后的源泉；因为所謂証实或推論者总不外乎是跟一个(或者更多的)明白的命題搭上关系的意思。”但是，很显然地，罗素先生这里所說的“明白”并不意味着自明，因为那是关于真理的一个古老的并且是名譽扫地的檢驗标准，业經长期的經驗証明它是十分虛妄的。它似乎毋宁意味着：直接經驗的直接性，——而这正是一切推理的試金石之一，并且它本身就包括在推理的每一步驟之中。如果是这样的话，罗素先生正是在这里倡道一个任何人本主义者所不会爭論的真理学說。可是，不幸的是这种直接性为一切的經驗內容所同样展示出来的，不管是“真”也罢，“假”也罢，“实在”也罢，“非实在”也罢。于是为了分辨它們，直接性还是不足以信賴的。罗素先生在紧接着的下一句話里承认了这点。他說：“即使是就明白的命題來說，这样的証实程序也还是必要的，因为經過檢驗的結果，似乎即使两个明白的命題也还可能是不一致的，而因此‘明白’也不是真理的充分保証。”所以，他就建議：要“選擇”那些似乎“包含最多証据”的命題組，从而大概就要拒絕和这相反的任何命題，把它們作为都是假的。但如果一件“事实”的“明白”还不足以保証它是真理，而且还可能把它自己依附于假的系統，那么，所謂“明白”就根本不足以作为区别真理于謬誤的标准了。于是，罗素先生不能据此而分辨真和假，还不是依然如故嗎？他胸中所珍視的事实不是都有化为虛妄的危險嗎？他反对人本主义的全部主张不是完全垮台了嗎？一句話，他用一种靠不住的標準来檢驗一种“絕對”的真理，——这种奇特的結合不正是理智上的錯配的一个极坏的恶例嗎？

不过所有这些也許仅仅足以說明：罗素先生用为他的文章的开场白的关于他开始閱讀詹姆士著作时他觉得批評家們可能遇到的命

运的那个富有幽默感的描写究竟包括多少真理。他说：“那是用一种迂回曲折的、渐进的、觉察不出的方法进入的；就如同洗澡时把热水一点一滴地逐渐放入，以致于你觉察不出什么时候才是烫得你受不了而不得不惊喊一声的时刻。”当罗素先生洗澡的时候，他是不会惊喊的。因为纵使他可能觉察出：他已经进入到温度高于他恰好喜欢的热水中，但用热水洗澡还是显然于他有好处的，而且水的温度也绝没有热到把他烫伤的程度，而是刚好热到足以把他的理智主义的偏见的最后一点点污垢洗干净的程度。

实用主义、人本主义和宗教^{①*}

对于这个题目当中的三大题材，我觉得我只能胜任議論其中的两个。我能够議論实用主义跟人本主义，因为我把其中之一作为我自己的哲学，而对于另外一个的形成，我也插过一手。对于宗教，我不敢假装有說話的任何权威；但宗教这个题目却是不管什么乱七八糟的人也能够設法对它感到兴趣的，只要他們是真誠的話。

—

給实用主义下定义比給任何东西下定义都要容易，但也很少有其他事情比这更无用的。因为經驗显示出来：批評家們的胸襟中是那样地填滿了偏見，仅仅有点儿实用主义的嫌疑就会把他們的情緒激得极端動蕩以致于听不进別人所說的任何話語。即使是生花妙笔也不能够使他們理解。我猜測你們是沒有偏見的，不过如果你們过去沒有研究过这个题目的話，你們就很可能无法体会：象这样一个极其简单的定义竟会包括那样广闊的范围。实用主义的正式的定义即：任何断言的真实性决定于它的种种后果——看起来这定义是足够天真的。它似乎多少有点儿含糊，人們希望要知道所謂后果究竟何意，如此而已。不过你們也許很难想到它的真正意义乃是：一切知識都是經驗的，任何形式邏輯是根本不要或者不能够来处置实在的真理的。^② 为了显明此中意义，我必得更深一层地进入各种专门問題并

① 根据斯克瑞普斯学院讲义(1929年版)重印。

* 根据原书第三部分，第二十三章，第306—319页翻譯。

② 詳見本人所著《形式邏輯》。

且向你們表明：形式邏輯是怎样地到处蜕变为无意义的胡扯，因为它是无批判地对待“真理”問題，而这是意味着：它沒有把謬誤排除于真理之外。犯这个錯誤的理由，簡單地說，还是这样的：作为一个当然問題或者是形式問題，每一个断言都是在口头上主张它本身是真的，至于实在地說，究竟是真还是假，那它是不問的。因而，假如你把你追求真理的意图限于这种形式上的主张，而不去探索一下究竟是什么使得你的断言成为实在的，那你只能获得一种形式上的真理，其中的“真”包含着“假”。实用主义所以坚持：一个断言是否实在的真决定于它的种种后果，而不仅仅决定于它的形式，就是为了坚决反对这种自我破坏的程序。当然，所有这些都需要稍許的反思，而你起初也許看不透这一点。廿五岁左右的哲学家們极少能看透这一点的，而哲学界大多数的前輩权威人士也是直到寿終正寢时还没有看清楚这点，正如同生物学界的大多数伟大权威人士到死还是坚决反对达尔文主义而始終沒有看清它的要点一样。

可是，你們或許会理解这种連根帶枝地全部否定形式邏輯的主张乃是人类思想史上一桩革命的伟业。它意味着要把那浓厚的幻想的云雾驅散，这种云雾籠罩了人类的理智达几千年之久，封鎖了認識进步的途径，并把无可告訴的痛苦强加于它的牺牲者身上。在形式邏輯的整个儿統治时期，不仅表明了它不能改进人类思維的程序，甚至也表明了它无力理解人类在日常生活中跟科学中是怎样推理的。无怪乎邏輯学家們作为一个集团，其推理方法并不优越于其他人，而邏輯学的研究也毫无能力来减少世界上拙劣的推理。邏輯学仅仅成为养成学究的驕傲的泉源，跟造成教育上折磨人的工具。至于哲学家們对于科学推理所以抱这种冷淡的态度，我认为應該大部归因于：他們从来就不敢設法摆脱这个梦魔的糾纏。簡單一句話，就我所知：比形式邏輯篡夺具体的思維研究造成了更大的損害的只有一件事，那就是关于真理的一种謬誤的理論，它把不容异說作为一种义务，而反把宽容看作一种卑鄙的怯懦行为。

人本主义决意要加以驅除的就是这第二种妖魔。^① 我們不妨給人本主义下这样的定义：人本主义就是对于下面这个见解的系统一貫和有方法条理的發揮：每一种思想都是一种个人的行为，作这个行为的是某个思想者，而对于这个行为是可以要让他負責的。这个见解以下面这个无可否认的事实作为根据：除非通过某个人的心灵的职能，并把它自己托于某一思想者的整个儿的人格，而且至少得似乎是满足了某种目的，那末，任何思想的出現于这个世界乃是心理学上的一件不可能的事。为什么你会推测某一个人到底說了某些什么話？因为在当时，他判断这是好的。因为，对他來說，这似乎要比他所能說的别的什么更好些。所以，若不是他，則那个真理便会仍然沒有被設想，或者沒有被說出。这是一个人在他自己所处的情境里的一种个人的反应。因而，照此推論，一切的真理追求都是属于个人的〔行为〕。那末，难道真理的发现不也得是这样的嗎，要是我們发现它是这样的話？

既然真理必定都是个人的，那末，实在地說，我們便不可能把它非人化，而假如某一种哲学或者一种科学公然主张要把它非人化，那必定是：或者它是以抽象的方式表现着某种实在具有人性側面的其

① 在这里，人本主义这个词純粹用以指認識論上的意义。我于1902年开始采用这个词（哲学界很少先例），用以指示以下这种看法：即側重人跟人类的事业在認識論上的中心地位，因而这种看法既和自然主义相反（自然主义完全不承认人类的活動），也和絕對主义相反（絕對主义用大全吞沒并且消灭了人的活動）。因此，这看法可以用来描述普罗塔哥拉斯的那个伟大的原理，即：“人是万事万物的尺度”，所謂万事万物即指一切和人有关系的事物，以及一切为人的眼界所及的范围以内的事物而言。可是，之后在美国往往把这个詞用来牽涉到宗教方面。那是用以描述唯一神教会（Unitarian Church）以内的一种意見的傾向的，——唯一神教会側重宗教和人的关系，而极少或全不提及上帝。这样一来，就把人本主义弄得跟有神論和絕對主义相反了，但是这种发展已經全然和我自己的思想不相干，这是讀者可能領会得到的。

他真理，或者是毫无意义。在一切实在的認識过程中，个人的誤差总是要发生作用的。对于这个事实，你可能欢迎，也可能討厭；但你絕不能否认它，除非你是打算把你自己作为一个个人偏见的惊人的榜样而显示出来。可那时你已經在暗地里正好証明了你所要駁倒的論点。

关于一切断言必然具有个人背景的这样一个发现，不仅意味着要把邏輯加以彻底改革，而且意味着任何形式的邏輯的肆虐和不容异說都得告一結束。过去的任何种类的任何固执者，在任何問題的任何方面都总是有所主张而又无法証实的那种絕對真理的幻影，如今在新时代的光輝之下已然冰消瓦解了。随着它的冰消瓦解，那种它为之提供理論根据的暴政也就不得不逐漸消逝了。代之而起的，我們必須学习尊重人性的真理，那是相应于各种人性思想者的各种人格的。对于絕對性(absoluteness)的主张业已一去而不复返，而我們也不妨断然无疑地承认：相对于不同的情境，不同的信念都可能是具有价值而被判断为真的。因为人总是不同的：他們所处的情境不同，而所受的訓練也不同；他們过去曾有过现在也还有不同的經驗。因此，他們自然会具有不同的看法，而我們一开始就希望他們的意见一致，那是沒用的。而他們的意见不一致也并非一件坏事，因为正是如此，然后才增加了这样的机会：即任何有价值的事都会被人判断为真而总会有人来为它辯护的。所以，我們的最好的政策就是：承认并且欢迎一种經常存在的情境，而完全避免譏刺和爭吵。这样，人就会从那絕對无誤性的累贅的主张中解放出来，而那个不容异說的妖魔也就随同把它培养长大的那个妄信而一齐被埋葬掉了。

三

帶着各种既經緩和了的希望和恐怖，我們現在就来討論宗教。某些科学家、哲学家或神学家的狹窄的心胸往往要想方設法地編制一种僵硬的公式，以便把那心灵活动的无限光芒加以封鎖，假如我們真誠地放弃了这种打算，那我們同时也就避免了一种令人癱瘓的恐惧：

即惟恐宗教的真理不能够适应任何人类灵魂的各种需要。由于我們发现了宗教真理可以符合于一切真理的类型，于是种种宗教真理都得到加强了。也如同其他的真理一样，它們也必須滿足一种目的，一种需要，而且用实验的方法来加以証实。于是，我們每个人的宗教問題就变成了——“为了替我們平日的种种信念找到一种可以作为超級信念、作为补充和化身的东西，以便于用来解释我的經驗，并且使我的灵魂得到安靜，我究竟得到什么信仰中去找？”当然，这是須得每一个人来为他自己找到答案的一个問題。但是，这样一来，它已經变为每个人都有权提出和有权回答的問題，而不再成为一个本身无从答复的問題了。

所以，一位精神上的顧問能够而且需要替我們做的事就是要把我們的注意力集中在某些可以帮助我們实现我們自己的得救的要点上。

四

就我自己这方面來說，我愿提出几个相关的問題：(1)我們應該怎样来設想宗教？(2)我們應該怎样来設法替宗教找到一个滿意的基础？(3)人本主义跟宗教問題究竟該有什么关系？

(1) 宗教显然是一个极难下定义或甚至极难描述的东西。因为它显然是比任何信条和任何神学都更大和更深一层的东西。它扎根于人类的心里而形成我們心理本能的最重要的一种。因此，必得把它作最廣闊的設想，即本质上作为为了适应我們心灵上的种种需要与渴望而須得滿足的一种要求。这种要求虽然是主观上的，轉过来却也有其客观来源：它是为經驗的本性所喚起的。我們的經驗是如此的：即宗教的渴望是广布而重大的，而且或許几乎作为普遍性的东西而將始終繼續存在下去的。迄今为止，我只能举出三类人，他們可以說是缺乏宗教上的渴望，因而天性上是属于非宗教类型的：即(1)极端悲观論者，(2)极端乐观論者，因为这两种学說都不再給人留下任何可以希望的东西，以及(3)极端缺乏想象的人，因為他們除了在

他們的經驗当中发现的东西而外，不能想象任何东西。反之，任何人只要是具有一种理想的，而且是能够設想一个比他的实际經驗更好的景况的，那就基本上都是具有宗教性的。所以，基本的宗教，本质上就是一种系統的抗拒〔思想〕，拒絕把我們的野蛮的兽性的祖先实际上為我們造成而遺留給我們的那个世界作为真正的实在的一个适当的标本和尺度而加以接受。这种抗拒〔思想〕，之后推动我們产生一个信仰，即對於我們可能得到的一个更高級的和更良好的事物秩序的可能性的信念。

因而我們大多數人都有着种种宗教的渴望，并且在潛能上說，就是一种宗教动物，无时不在寻求那适意的精神食糧来营养我們自己的灵魂。不过我們的渴望是有些花样繁多的，要仅靠同一个宗教来一起滿足它們是很不容易的。所以，大多數人在他們的实践中都承认一种多元的宗教，并且向往多元的理想。即使把宗教作比較狹义的解释，我們之中的某些人还是要比其他的人对于宇宙有着更多的宗教要求。如果我們需要救助、正义，尤其是仁慈，我們便会要求一位爱护他的創造物的人格上帝，一位同情我們并且跟我們密切交往的人格救主，一种未来的生活，此外，也許最后还需要一个天堂，尽管对于天堂，人們的爱好似乎各有不同，而且有些人根本不需要它。別的人，除此之外也許还需要一种属于心灵利益的固定組織或“教会”，附随着一种給人以深刻印象的仪式和一部浪漫的历史，甚至还有那五光十色的法衣。

其他有些人的要求或許沒有这样严格。他們的心灵所渴望的唯一事物就是一种統一的保証。只要你向他們保証：宇宙是渾全的一，而他們是宇宙的一个部分，那他們便情愿把其余一齐都放弃了。那个很容易滿足这种要求的絕對主义哲学（迄今为止我还没有找到其他）也許会打动你使你想起那是一种多么空洞的和营养不良的宗教。但是我們必須力戒偏执，就它所涉及的这个范围來說，它是一种真正的宗教，因为它滿足了一种真正的需要。唯有当它荒謬地企图独占宗教的領域，狹隘地认为宗教只此一种形式，然后，它才会遭到別人

的批判。如果这种要求是以哲学的名义提出来的，那我們就得把这种所謂哲学家送去学习一些心理学概論和一些人間生活的基本事实，以便讓他們能够欣賞人类天性的丰富多彩。那末，讓我們来把宗教設想为一种向往一个用来矫正和改变现实的理想的灵魂上的热望吧！

五

(2) 从上文我所說的話里，你也許已可能推断出：对于替宗教找个滿意的根据，我是究竟怎样設想的。宗教的源泉就位置在人类的灵魂里，它足以幫助我們浮起那脆弱的小舟以便加快地駛下那時間之流，直到我們冲出了那人类眼光的狹窄范围。开初就不需要什么其他的，什么深一层的基础；其实，严格說起来，根本就不需要一个基础。关于一个基础的比喻就是彻头彻尾值得反对的。只有一种靜止的宗教才需要一个基础，以便擱置在它上面。而一种靜止的宗教是一个不随時間而推移的东西，是一个沒有能力取得精神上的发展的东西。那是一个死的宗教，或至少是一个垂死的宗教，而沒有任何情緒上的“复兴”足以使它复活的。

因此，讓我們来設想：神学無論如何得需要一个基础，在一个固定的基地上永无变化地靜止在那里，在那历史博物館的玻璃櫥子里安全地保存着，时时由它們的館长虔誠地搬取出来，向他們的吃惊的學生們展览。

可是，我們千万不可把宗教跟神学混为一談！神学至多不过是牧師們閑暇的作品，而不是心灵的經驗的果实。就最好的情况說，它也不过是把那心灵的經驗所自发地演化出来的种种信念編为法典而已；就最坏的情况說，它可能变成成为一种寄生的吸血鬼，专门吸取那宗教借以活命的精血。真正的宗教是絕不能够浇成鉛版，或者变成化石，如同神学所常有的傾向那样的。宗教是活在人們的心里；而只要它是活着的，它便須得运动，而它的进步是一时也不能停止的。它必須永远接触生活，并且钻入生活。因此，它必須生长和发展，必須为生活經驗所改变，并且掉过头来也改变生活經驗。

六

(3) 但是,所有这些跟人本主义的关系究竟如何呢? 唔,就直接的說,根本沒有关系? 严格地說,真正地說,人本主义并非一种宗教,甚至也非一种宗教哲学,尽管它对于宗教有着一种人的兴趣,而把它看作人性上的一件大事。人本主义也并非一种形而上学。它是更加謙虛得多、更加簡單得多的一些什么。它不过是少数哲学家方面一种迟延的認識,他們放弃了专注于空想,放弃了凭借先天推理来預測未来,轉而留意到人世生活的平凡事实,留意到人类一向是怎样取得認識的。就它本身而論,不过仅仅是一种对于邏輯或对于認識論的改革。它适用于一切認識,因此,如果的确有所謂宗教經驗跟由此而得的一种認識的話,我們便能有把握地預測它一定也是和人本主义对于認識的分析符合一致的。

那就是說,宗教现象也在說明:任何处所也絕不会是純粹理性原則在发生着作用;而理性原則到处都要受到希冀、渴望、兴趣、情緒、目的等等的激动与鼓舞。宗教上的諸多真理也是把它們的經歷当作种种假設,而需要并接受經驗的証实的。并且它們将根据它們的作业方式,根据它們对于人类行动和情感的控制作用而証实它們的眞理性,而不是根据它們能否創造一些口头上牢不可破的公式来抗拒那些安乐椅上的辯証法家的攻击。一句話,人本主义絕沒打算建立一种宗教;而宗教现象却眞地替人本主义理論所祈求的东西 提供了不少的証据。

那末,我們的結論是不是說:人本主义不会使宗教有什么不同呢? 决不;它是会使它有所不同的,而且这种不同在某几点上还是十分重要的,我将于下文列举其中的三点:

七

(1) 人本主义将会使对于生活的宗教态度在邏輯地位方面有所不同。它将使得人們对于他們的信仰意志变得更自觉些,因而也就

是更富于批判性些。不管哪儿的自然人都是以其好恶作为信仰什么和不信仰什么的标准而开始〔其历史的〕。凡是作为给人深刻印象的东西，或者作为显著的东西、审美上可爱的东西、方便的东西而打动他的心灵的，他都据此而把它们当作自明地真的东西来接受。他是初步印象的牺牲者。〔反之，〕凡是他所不喜爱的，他都闭着眼睛不去看它，忽略它，忘记它，并且不相信它。在大多数人的心灵里，从那怀抱希望的朦朧的意識作用，到那已然达到目的的自信的断言，——这整个儿的过渡是那么平滑而毫无阻碍，以致于人們都完全不晓得这其间存在着种种偏见足以左右他們对于任何感兴趣的問題的看法。可是每当心理学家研究人类的实际推理时，他也总是有着同一的报告可作。在政治上、宗教上、科学上都是一样，人們总是观察他們已經准备看取的东西，証实他們已經相信的东西，并且忽视任何跟他們的先入之见不相符合的东西。可是，人們所犯的最严重的过失还是以哲学領域为最，直到最近，在各部门科学中还是以哲学为最缺乏自我批評〔的精神〕。形而上学單純地是一个个人的信仰意志的凝結物；在任何场合都是先下結論，然后再去发现理由。每一个形而上学家都是信仰他自己所愿意信仰的东西，并且天真地希望別人也跟他抱相同的信仰。为什么？就因为他的真理，对他來說都是自明的，而且他默认这种自称真理的主张都是自为証明的。现在，所謂“自明之理”也就意味着不需要凭借其他的証据。相信自明之理也就是情愿放弃真理的外在的檢驗，而切望依靠先天的真理。先天的真理就是那种被設想为單純地依据它們的自作主张的陈述語句就能够証明它們自己的。

现在，整个儿这一堆习惯都是实用主义方法所要加以詰难并主张应该交付审查的。实用主义方法坚持必須把任何真理根据它的諸多后果的价值来加以檢驗，而不問它的来源怎样，它自称的主张怎样。它不承认一个單純的信仰意志作为任何教条、哲学或宗教的充分的証件。假如一种宗教学說有着坏的后果，它便将暗示：那是受了妖魔的鼓舞而不是受了神的鼓舞；假如一种哲学学說有着坏的后果，

它便将指出：心理上的先天观念是很可能跟来自精神病的妄信十分相容的。这是哲学在它的历史上初次被提醒須得設置一位审計員来审查它〔的帐目〕；同时这也是**信仰意志**在它的长期經歷里初次被发现出来。

但是，跟把种种信念付之檢驗的义务互相关联的还有个**信仰权利**，而我們也就在它上面获得了科学的补偿。这种**信仰权利**，詹姆士曾把它称为：“由我們自己負担风险而**信仰**任何有生命力的假設的权利”^①——就是它授与了信仰宗教的人以利用种种适当的假設去探索他的題材的权利——这些假設都是在被証明以前先就加以采用和据以行动，而在据以行动的过程中得到証明的。这也就是科学曾經长期行使而大有助于它的进步的权利。

其結果就是：由于証明了宗教的方法跟科学的方法基本上是同一的，因而把〔我們〕对于这个世界的宗教的态度跟〔我們〕对于这个世界的科学的态度在邏輯上置于同等的地位。为了恢复宗教的自尊心，还有什么比这个更好的指望呢？

八

(2) 人本主义不能不包含着一种护教論上的革命。它替科学事实跟宗教事实在心理学上找到了一个伟大的共同尺度。它发现了一切真理所具有的相应于探索目标的相对性乃是种种对立的一个巨大的溶解炉；凭借这个溶解炉，那个逐漸把信仰的崇高城堡加以削弱的科学事实的陈旧概念的頑强的坚硬性就被我們溶化了。同时，它也把各部门科学对于事实的概念之間的团结一致性給打破了，因而替宗教經驗留下余地，以便把它承认为科学事实。因为分析到最后，似乎每一种科学所采用的事实概念都仅仅是跟它們自己的目标能够和諧相处的，而完全忽略了其余。一门科学上的事实并非就是其他部门科学的事实；而日常生活的事实則对任何科学來說都根本不算事

^① 见《信仰意志》第29页。

实——而仅仅是适应于它們的不同的目的而須得加以不同操作的原料。例如，試举一种普通經驗，象紅色。就物理科学來說，实在的事实并不是紅，而是具有某种“波长”和“頻率”的以太波动。就生理学來說，这是眼网膜上的一种化学分解作用。就心理学來說，这是一个“單純的感觉”。可是，在这些公式之間，究竟有着什么共同性沒有呢？——不管是在它們的相互之間，还是在它們跟那把紅当作一个客体的固有属性的粗糙經驗之間？

所有这些分歧的概念所具有的唯一的共同基础就是它們跟人类种种目的的关系，以及它們跟人类經驗的相对性。可是，在这个共同基础之上，它們不仅能够彼此迎合各自对粗糙事实的加工制作，而且也能够适合受宗教意識影响的那种加工制作。宗教对于經驗的解释，尽管在目的上、設准上、跟証实程序上有其特异之处，但从这个基本方面來說，它們却是跟各部门科学的种种解释并无不同的。就最后目标來說，一切都是为了減輕这个不可理解的世界的沉重負担，一切都是尽力想把这个世界創造成为可以栖息的，以使它成为可以理解的。一切都是要靠它們的胜利而来証明它們的作用是正当的；如果达不到它們的目的，那就得听任它們自己被淘汰掉。所以，科学为了成为在人方面是可能的，它必須不仅是单单說明那物体的运动，而且也得說明那灵魂的情緒。假如科学的最后一言是悲观論的，而宗教的最后一言是乐观論的，那么，我們便能穩妥地預言：科学的“真理”一定得向宗教屈服。因为那将会消灭了它的信徒，而它的自杀的“真理”也将会随着而埋葬。杀你的真理，假如你相信它的話，也将会杀了它自己。反过來說，完全的彼岸性也会是宗教的致命伤。宗教必須是多少对于人間世有好处的。宗教必須下降来拯救身体，正如其拯救灵魂一样。

九

(3) 如果对于我們过去仅仅盲目地或本能地予以处理的东西，变为有意識地并且以洞察它們的意义的眼光加以处理，那么事态总

会有些不同的。

因此，我絕不怀疑：对于我們的宗教上的种种梦想的精神，如果改用人本主义的仁慈的眼光来看待的話，那它是会发生深远的变化的。这种变化将会影响宗教本身，亦即一切形式的宗教。因为，由一个人本主义者的眼光来看，一切宗教的真正职能的部分都是如此类似的，以致于实践上是可以视为同一的，而它們之間的差异，主要地产生于一种足以使它变为衰弱的理智主义神学上的贅疣。而这种贅疣几乎完全来自希腊哲学，并且毫不涉及宗教經驗。因此，人本主义将鼓励我們信賴自己的宗教本能，并鼓励我們更自由地試行心灵的实验。对于單純的仪式、教条和形式主义，單純的神学上的辯証，如果它們不能导致实际的后果，并且对于生活是很少价值或者不具任何价值的話，人本主义就要藐視它們。它将把宗教的重心从理論上移到实践上来。它将根据各种宗教的职能上的有效程度而予以加强，并使它們都能摆脱种种非职能的障碍跟那将归废弃的附随物。而这些附随物就是那些已經过时的迷信和那不死的学究气曾經累及了宗教，并且几乎使它窒息的东西。而它将热誠地对于以下的訓戒表示同意：“不問它們是否属于上帝的，你都得根据它們的成果而認識它們。”

于是，神学家們今后将再也不会用以下这些〔举动〕来互相竞逐了：为那无知和粗心的人們挖掘精巧的陷阱，并把它們美名为信条，或者是追求雄辯并且专门在这上面剖析毫发，——而是要学习着不用謾罵来爭論，而用良好的工作来竞赛，并且对于宗教問題推荐他們的各種答案，以便說明：它們的真正意义过去是、现在仍然是要用精神上的經驗来解釋的，并且能够在实践上来支持我們的精神活动。各种宗教都将勉力建立它們的真理，——不是凭教义和教条，而是凭坚定和幫助良好的生活。

而至少在我看来，这种方式不論对神学家們或对其余的人來說，都似乎要好的多而且是更有益的。

十

但我絕不愿自詡：不必經過一場長期而劇烈的奮鬥，人本主義就會流行于宗教乃至哲學之中。所謂正確的思想決定于正確的行動而不是相反——因為從我們一降生的時候起，直到我們能夠思考我們的生活以前，我們早已不由自主地陷入于實際生活中——這句話本身乃是一句金玉良言，可是在那大學院的居民戶里，在學院氣氛的自然籠罩之下，却不易為人們所理解。因為學院生活對於理智主義有着一種培養和選拔的作用，而理智主義者正如到處的大多數人一樣，自然地偏信他們自己和他們的生活都恰好是再正確不過的。人們對於實用主義的各種理論普遍具有一種誤解，認為它們會松弛了追求真理的規則，而卻偏袒輕信的本能。但是沒有什麼比這一點更錯誤的。所說：真理必須凭它們的行得通（也就是凭它們的實際價值）來証實它們自己，乃是一切考驗之中最嚴格的考驗，而具有微弱信心的人們的微弱信念總是不大情願順從于它的。

可是，我却敢大胆地希望：由於我們用實踐的態度來對待宗教，到最後我們將發現我們自被推向那本質上諧調一致的方向邁進，遠比僅僅凭借對於個人理智的妄想給予全然過份的重視為快速些。

須知理智並不是社會諧調的唯一泉源，甚至也還不是它的主要泉源。由生物學的角度來說，理智的基本功能毋寧是一種變異的工具，——那是為了從各種習慣的行為方式產生有益的各項歧異的。所以，從一開始，它就是個人主義的，而且在其高級階層上，每每更是趨於過份的個人主義的。當兩位哲學家碰在一起的時候，他們的意見是會十分協調的，除非他們試圖互相保持禮貌；而一般情況，總是要互相激烈地爭吵的。每個人的理智總是要武裝起來以便對抗別人的理智，而企圖將對方的道理攻破。所以如此的理由是每個思想家，在這些較高的領域上都會變為孤僻的專家，他們獨往獨來，越來越變得不近人情，不易為他們的伙伴所理解。正如詹姆士在他的一封信上所說的：“哲學家是一隻孤僻的野獸，獨個兒住在他自己的洞穴

里。”^① 所以，理智起着孤立跟隔离的作用；它决不会促进〔意见的〕諧調。在宗教問題上，它更是完全不能产生諧調，甚至比暴力对此的作用还要差些。我这样說并非怀着憤怒而是怀着悲痛的心情，也是从历史事实的角度上来看的。宗教从来也沒有专靠着推理，那是毫无足奇的；如果單純从理智方面来看宗教，总是会培养一种倔强的理性主义，而理性主义不过是更深一层理性的一种夸张跟漫画而已，——那是为了把我們的行动按生活上的种种特殊情况来加以調节，以便帮助我們来保持生命的。

另一方面，只有在行动以及帮助行动上的种种需要的感情和知觉的平面上，才能导致我們过一种共同的生活，并且能够在所有的重要目的上互相合作。从而，尽管在理論上我們可能对于宗教很难达到意见一致，正如同对于其他的生活价值一样，但我們无妨学着把我們之間的意见分歧看作非本质的，亦即看作跟我們意见不同的人为采取正确行动所提出的拙劣理由；在实践上，只要这样也就够了。

作为本文的結論，让我来表示一种希望：尽管我自己也是一个哲学家，并且也滿怀着哲学家的怪脾气，因而也許我还没有說完我所愿意說和希望說的話，但若是为了把那可以爭辯的問題尽量罗列出来以便把我們的討論的皮球滾向那真理的深渊的話，我所說的話也可能是很够了。

① 见詹姆士《书信集》，卷2，第16頁。